

مركز الدراسات  
السياسية  
والإستراتيجية  
ببلاطرام

# الشعب الواحد والوطن الواحد

دراسة في أصول الوحدة الوطنية

تقديم : دكتور بطرس بطرس غالي

تأليف : دكتور وليم سليمان

طارق البشري

دكتور مصطفى الضفي

## مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

● مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية مركز علمي مستقل يعمل في إطار مؤسسة الأهرام ومن أهدافه دراسة العلاقات الدولية بهدف تقديم بحوث علمية للتطورات والصراعات ذات الناتج على الشرق الأوسط عامة وعلى الصراع العربي والإسرائيلي بصفة خاصة . ويدخل في هذا الإطار :

— التغيرات الرئيسية التي يمر بها النظام الدولي .

— التغيرات الدولية المعاصرة وطرق تسويتها .

— المنظمات الدولية والتكتلات والتحالفات السياسية والاقتصادية والعسكرية .

— الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع العربي عامة والمجتمع المصري بوجه خاص .

● يتكون البناء التنظيمي للمركز من مجلس المستشارين ، مجلس الخبراء ، ورئيس المركز ، مدير المركز .

● يتناول جهاز البحوث بالمركز بالبحث والدراسة الاهتمامات الرئيسية للمركز وهي : ( ا ) الدراسات السياسية والاستراتيجية ( ب ) الدراسات العربية والفلسطينية والإسرائيلية . ( ج ) الدراسات التاريخية المعاصرة .

● تضم مكتبة المركز الكتب والدوريات والقصائد والإحصاءات والأطالس المتخصصة التي تخدم موضوعات البحث والدراسة بالمركز ، فضلاً عن قسم خاص بالرسائل الجامعية وأرشيف المعلومات .

إدارة المركز : مبنى جريدة الأهرام — شارع الجلاء — القاهرة —  
ت : ٧٥٥٥٠٠ ، ٧٤٥٦٦٦ ، ٧٥٨٢٢٢

رئيس المركز . دكتور بطرس بطرس غالي

مدير المركز : السيد يسين

اهداءات ٢٠٠١

د. محمود خياط  
رأى بالمستشفى الملكي المصري

# الشعب الواحد والوطن الواحد دراسة في اصول الوحدة الوطنية

تقديم

د . بطرس بطرس غالى

د . وليم سليمان

طارق البشرى

د . مصطفى الفقى



## المحتويات

٥	تقديم : الوحدة الوطنية والشعب الواحد .....	من
	بقلم : د . بطرس بطرس غالى	
٩	الفصل الاول : فى اصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية .....	
	بقلم : د . وليم سليمان قلاية	
	الفصل الثانى : بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسى	
٤٧	المصرى المعاصر .....	
	بقلم : طارق البشرى	
٧٩	الفصل الثالث : الإقباط فى السياسة المصرية .....	
	بقلم : د . مصطفى القفى	



## الوحدة الوطنية والشعب الواحد

د . بطرس بطرس غالي

عشت منذ طفولتي قضية الوحدة الوطنية او قضية الفتنة الطائفية وهما وجهان لعملة واحدة . فقد نشأت في اسرة جعلت من تلك القضية نقاشا مستمرا ثارة هائلا وثارة دائرا ، ويرجع ذلك الى مقتل جدى بطرس غالي باشا في فبراير ١٩١٠ على يد ناصف الورداني وهو مسلم وفارث الاسرة وفجعت لفقدان عميها واعتبر بعض افرادها انه قتل لاسباب دينية لا سياسية وان المسلمين قد رفضوا ان يكون لهم رئيس وزراء قبطيا . ولا شك ان السنوات الاولى في حياة الطفل لها تاثير بالغ في تشكيل شخصيته واربت فيما بعد ان افهم عناصر هذه القضية واتعمق فيها وادرك ابعادها الحقيقية بعيدا عن العاطفة فقرأت كثيرا عن الفتنة الطائفية التي تلت مقتل بطرس غالي في المؤتمر القبطي الذي انعقد باسيوط والمؤتمر المصري الذي انعقد في ابريل ١٩١١ في مصر الجديدة والدراسات والمقالات التي كتبت في هذا الوقت حول هذا الموضوع والمناقشات والمرافعات التي دارت اثناء محاكمة ناصف الورداني ، ثم قرأت كثيرا عن ثورة ١٩١٩ التي اسهمت في تبيان حقيقة الوحدة الوطنية التي يشعر بها كل مصري مسلما كاثو او مسيحيا واستمعت الى احاديث الذين اشتركوا في هذه الثورة ورواياتهم حول شعور التضامن والاخاء الذي يربط بين المناضلين بعض النظر عن ديانتهم ولكن لشعار الهلال والصلب صدى في نفسي وكان لدور عمي واصف بطرس غالي في هذه الثورة تاثير عميق على تكويني السيلسي والفكري ومازلت اذكر جملة المشهورة التي اشار اليها تقرير مجلس الشورى في ١٨٨١/٩/١١ عندما وجه اليه سؤال . كيف يضع يده في يد من قتلوا والده فكان رده اضع يدي في يد من قتلوا ابني ولكني لا اضعها في يد من قتلوا وطني .

ولم يقتصر اهتمامي على دراسة تلك الحقبة التاريخية فقط بل قرأت شعر احمد شوقي وحفظت عن ظهر قلب بعض الابيات المتعلقة بالوحدة الوطنية ومنب

قبر الوزير تحية وسلاما  
اعهدتنا والقطب الامه  
فعل تعليم المسيح لاجلهم  
الدين للدين جل جلاله  
يقوم بن الرشد فلقصوا ما جرى  
هذه ربوعكم وتلك ربوعنا  
مذى قبوركم وتلك قبورنا  
فيحرمة الموتى وواجب حقهم  
الحلم والمعروف فيك اقبلا  
للارض واحدة تروم مراما  
ويوقرون لاجلنا الا سلاما  
لو شاء ربك وحدد الاقتواما  
وحذوا الحقيقة وانبذوا الاواما  
متقابلين نعالج الاياما  
متجاورين جماعنا وعظاما  
عيشوا كما يقضى الجوار كراما

وعندما التحقت بالجامعة تركت اهتمامي على الدراسة العلمية للوحدة الوطنية من خلال القانون والتشريع ، كانت تراودني من وقت لآخر فكرة كتابة بحث علمي في هذا الموضوع . لذلك عندما ذهبت الى باريس لاعداد رسالة الدكتوراه في القانون فكرت في ان اسجل رسالة ثانية في كلية الاداب قسم التاريخ عن العلاقات بين المسلمين والاقباط فيما بين ١٨٩٢ - ١٩٢٢ وأعدت مشروع الرسالة بالتفصيل وقدمته للمؤرخ الفرنسي الشهير بول رينوفين الذي اطلع على المشروع باهتمام وسألني عن اسباب اختيار هذا الموضوع وعما اذا كان لدى اسرتي وثائق غير منشورة تتعلق بتلك الحقبة من تاريخ مصر ، فاجبت بانها ليست سوى مجرد ذكريات طفولة ولكن اصر المؤرخ على ضرورة الاعتماد على الوثائق لا الذكريات .. وكان ذلك بداية نهاية المشروع الذي لم اتخل عن فكرته . لذلك عندما أصبحت استاذ في قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة حاولت تشجيع الطلبة على اعداد رسائل حول هذا الموضوع وكتبت فعلا بعض الرسائل ولكنها لم تشبع رغبتى في تناول هذه القضية بالتحليل المستفيض .

لكل ذلك عندما وقعت أحداث الفتنة الطائفية في هذه الاشهر الأخيرة طلبت من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ان يعد كتابا عن قضية الوحدة الوطنية يشترك فيه مجموعة من العلماء المسلمين والاقباط في تحليل ابعاد الفتنة تحليلا علميا موضوعيا وتوضيح عناصر الوحدة توضيحا علميا وبمعنى آخر تشخيص الداء لوصف الدواء .  
وأريد في هذه المناسبة ان اشير الى المقترحات التي تضمنها تقرير مجلس الشورى بشأن قضية الوحدة الوطنية واذكر منها :  
- توجيه الأهمات والاياء نحو الأساليب السلمية للتربية المنزلية . ولا سيما فيما يتعلق بغرس بذور الحب والتسامح والاخاء ونبت التعصب ..  
- إعادة النظر في اسلوب التربية الدينية ..  
- تحصين ابنائنا وبناتنا ضد التيارات الوافدة للنيل من وحدتنا الوطنية وضد التعصب الديني الأعمى ..  
- مشاركة المسلمين من التلاميذ زملاءهم المسيحيين وجدانيا في المناسبات الدينية المختلفة والعكس صحيح .  
- دراسة شخصيات تاريخنا الوطني الحافل التي كان سلوكها مضرب الأمثال في الوطنية والتسامح والحفاظ على الوحدة الوطنية .



- خلق مناخ ثقافي داخل الجامعة وتنظيم مناقشات فكرية ودينية يشترك فيها الطلاب تحت إشراف هيئات التدريس .  
- عقد ندوات تضم رجال الفكر وعلماء الدين من الجانبين ، وإسفادة الجامعات لتوضيح مفهوم الوحدة الوطنية ..  
- استعراض الشواهد التاريخية التي تؤكد النسيج الواحد للأمة من واقع التاريخ المصري القديم وحديثه ومن أبرزها تعاقب الهلال والصليب في ثورة ١٩١٩ ..

- تقديم أعمال دراسية لأبرز صور من التاريخ المصري تؤكد تلاحم الإسلام والمسيحية في مواجهة المحن والفتن ..  
تلك الاقتراحات لا يمكن تنفيذها إلا إذا وجدت المادة العلمية التي يستطيع الكاتب أو الصحفي أو المدرس أو الطالب أو الموجه السيلسي أن يبرجح اليها ويستعين بها ويعتمد عليها في أداء رسالته الوحدوية ..  
إن هذا الكتاب الذي أقدمه باعتراز للمقارئ المصري يتضمن بعض هذه المعلومات التاريخية والاجتماعية والسياسية التي ستساعده على الرؤية الواضحة لمخاطر الفتنة الطائفية وأبعاد قضية الوحدة الوطنية .  
يتضمن الكتاب ثلاث دراسات رصينة الأولى كتبها الدكتور ويليام سليمان قلادة المستشار بمجلس الدولة والباحث البارز في التاريخ المصري الذي نشرته له من قبل دراسات رائدة في الوحدة الوطنية . وقد تلحق في دراسته « في أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية » الى أعمال التراث المصري ليكشف عن الأصول الدقيقة للوحدة الوطنية في الوجدان المصري .  
والدراسة الثانية كتبها الأستاذ طارق البشرى المؤرخ المعروف بدراساته الدقيقة عن التاريخ السيلسي المصري الذي نشر مؤخرًا كتابًا جليًا عن « المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية » .  
وقد عرض الأستاذ البشرى في دراسته العميقة لخلاصة آراء عدد من المفكرين المسلمين والأقباط حول قضايا المواطنة والطائفية والقومية وتطبيق الشريعة الإسلامية .  
والدراسة الثالثة والأخيرة كتبها الدكتور مصطفى الفقى وهو من جيل دارسي السياسة الشبان الذين يسهمون الآن ببحوثهم في إثراء المكتبة السياسية المصرية .. وقد تعرض في دراسته لدور الأقباط في الحركة الوطنية المصرية في القرن العشرين .  
والحقيقة التي تجمع بين الباحثين الثلاثة هي أنهم نماذج مشرفة للمثقفين المصريين في حبهم لمصر وفي تقديرهم لعبقريّة الشعب المصري في تحقيق وحدته الوطنية عبر العصور .

د بطرس بطرس غالى



# في أصول الصيغة المصرية للوحة الوطنية

المستشار د . وليم سليمان قلاية

وكيل مجلس الدولة

## مقدمة

١ - إن التراث وإيمان التامل فيه فضيلة إنسانية - يقدم - تعة ذهنية رائعة ، يعتبر رحلة - مغامرة ، تتطلب في أحيان كثيرة قدرا كبيرا من الشجاعة والإسعداد لتحمل المسؤولية . ذلك لأنه عن طريق التامل في تاريخ الشعب وفي فكره - كما هو الشأن في التحليل النفسي بالنسبة للفرد - يتكشف الإنسان أنه إلى حد كبير **يجعل حقيقة ذاته** ، وأنه بسبب هذا الجهل ينظر إلى نفسه من خلال مفاهيم وحصل إليها الآخرون بدراسة خبرتهم وإن جاء تعبيريهم عنها في صياغة عامة مجردة . وهكذا إذ يجد المثقفون بناء معدا من قبل في اتقان ومهارة وجمال ، قد يسارعون بالسكن فيه ويطلون إلى شعبيهم أن يقتنى الأثر . ولكن البشر العاديين قد يحسون الغربة في هذا البناء ، فتمتد فارق : المثقف المفرق في الانفصال عن الواقع الحي يحيا بعقله وهنا بالبناء الفكري ويسعد ، أما الإنسان الواقعي - فإنه يضيف إلى ذلك - أن يستوعب البناء حقائق حياته الواقعية . بحيث لا يضيق البناء النظري بالواقع أو يسخه فلا يعبر عنه في أمانة وصدق . هنا تظهر أهمية إيمان التامل في التراث الأصلي ، إذ يكون بمثابة اختبار لصدق نظرة الإنسان - فردا وجماعة - إلى نفسه . ومن ثم تأتي المفاجأة ، حين يتكشف المرء - أقصد المصري - أن المعاناة والقهروفكر الآخرين والنسيان - ذلك كله قد أخفى عن ناظره ما إلى التراث من - فضائل - وما حقق من إنجازات . ويعقب هذا فورا شعور حاد بالمسؤولية يهبط الإنسان وينخسه كي يغير حياته إلى مسار يتفق وحقيقته .

و في حقيقة الأمر فإن النظر في الواقع المصري الراهن أو في تاريخه ومستقبله لا يؤدي إلى فهم سليم لوان المنظور كان جزئيا والنظرة مبهمة ( ميكروسكوبية ) . إن مصر لا يمكن أن تفهم حقيقتها إلا بالروية الشاملة التي تستوعب - في أن واحد - أوسع مساحة زمنية ممكنة ( ماكروسكوبية ) وكلما اتسع المنظور كان الفهم أكثر سلامة . فالوعي يتكون تدريجيا وببطء ، بحيث أن نتيجة ما يجري في النفس المصرية خلال أمد قصير قد لا تبدو واضحة أمام المراقب الأني - أما بعد كم كبير من الزمان فإن الفارق بين البداية والنتيجة يظهر بارزا مؤكدا . وينفع في إضاح هذا ما تقدمه جغرافية مصر من حقائق - فالتل هو الضابط الأساسي أن لم يكن المطلق لشكل الأرض 'طبيعي . ومن هنا فإن التجانس الطبيعي صفة جوهرية في البيئة المصرية . ويأتي عنصر التجانس من طبيعة النهر الأسياسية أساسا . فعملية الترسيب النهري ، ككل عمليات الترسيب المائي ، تخضع لمبدأ التد - 'التد طبيعيا وميكانيكيا - فإن كان ثمة تغيير فإنه يكون طفيفا تدريجيا جدا على المستوى الحضري . لا يصبح محسوسا إلا على مدى مسافات مديدة ... وفي النتيجة فإن من الصعب أن نجد بلدا يحضره - 'أوسع لقانون التدرج كوجه مصر . فإذا كان التجانس هو قانونه الأول . فإن التدرج هو قانون الكمل ' (١) ويأتي نضج التجربة المصرية ورسوخها من هذا التدرج الطبيعي ذي الحكمة الذاتية ، ومن أن كل مرحلة من مراحل التاريخ المصري تستغرق فترة زمنية مستطيلة تتراكم فيها خبرة المرحلة ونيدا - حتى إذا جاء مرحلة جديدة ، لم تدخلها مصر من فراغ ، بل تضم ماتكتسبه من جديد إلى الذي لديها من قبل . ولا يتم هذا في تراكم سكنوي كالتطبيقات الجيولوجية ، بل يحدث تفاعل حيوي بين الموهل في القدم وما يأتي بعده - ليكون التغيير الذي يتحقق بالتدريج تركيبا مصريا متميزا بذاته .

٢ - وفي الملحمة الرائعة التي ملأت صفحات المؤلف العظيم الذي سجل فيه المستقل طريق البشري جهد المصريين جميعا - مسلمين ومسيحيين - لاستنقاذ جماعتهم الوطنية . يبدأ الكاتب من النهاية ، فهو يقرر أن الاعتبار في بداية تاريخ مصر الحديث هو نبش دولة محمد علي في ١٨٠٥ . وهو إذ جعل موضوع كتابه متعلقا بالصلة بين مسلمين مصر وقبطيها في المجال السياسي ، أجرى بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية ومن خلال نمو المفهوم القومي للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر - متمثلا في حركة الاستقلال السياسي عن السلطنة العثمانية وفي حركة التميز القومي عن الخلافة العثمانية (٢) ويضيف أن - الدولة المصرية هي المؤسسة القومية التي قام على اكفائها بناء الجامعة السياسية المصرية ... وكان بناء الجيش المصري هو حجر الزاوية في هذا البناء . لم يشيد الجامعة الوطنية في مصر حزب من الأحزاب أو أية جماعة أهلية - إنما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق في أحضانها ولدت

« المصرية » و « العداة » متمثلة في الجيش وفي دور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . إن التنظيم المصرى « كان سابقا على الوعى بالمصرية ... »<sup>(٧)</sup> وكل هذا صحيح تماما - ولكن يبقى ان هذا المشروع السياسى لم يكن ممكنا له ان ينبج لو لم تكن المقومات الأساسية « للجماعة » السياسية متوافرة . وما لم تكن هذه الجامعة قابلة لان توصف بانها « مصرية » . وإذا كان صحيحا ان « التنظيم » المصرى كان سابقا على اكتمال « الوعى » المصرى - فإن من الصحيح ايضا ان التنظيم لا يمكن ان يكون « مصرية » إن لم تتوافر في البيئة الطبيعية وفي البشر الذين يضمهم هذا التنظيم القابلية لان يجمعهم وصف واحد ، وانهم يأن يضمهم هذا الوصف وان يستوعبهم . وإذا كان الوعى المكتمل بالمصرية لم يظهر الا بعد ان استقر التنظيم وصارت ممارسته في الواقع ، فإن ثمة مراحل أولية لهذا الوعى لامحيص عنها كى يظهر الوعى الكامل . فيبذرة الوعى الضامة لعناصر حياته شرط أساسى لنضج شجرة الوعى كى تفرز ثمرتها الطبيعية . والجدل متبادل بين الوعى والتنظيم وكلما تاصل واحد منهما واستقر ، اكتسب الآخر قوة ووضوحا .

٢ - ونستطيع ان نقول إن البذرة الأولى للوعى والتنظيم المصريين تتمثل أساسا في « الأرض » وفي نظرة المصريين الى أرضهم وماتولده فيهم من تصورات وتميز إدراك للذات . فإذا كان صحيحا تماما القول بأنه و خصوص الجماعة الوطنية السياسية المصرية « في البدء كان الدولة »<sup>(٨)</sup> - فإنه من الصحيح ايضا القول بأنه « في بداية البدء كان الأرض » .

وحين نقول الأرض ، فإنما نعنى أيضا « الشعب » الذى يعيش عليها ليتكون من مجموع هذين العنصرين « الوطن المصرى »

أما هذا الوطن فقد ظل كأننا يجهده للظهور ، الى ان ادركه حاكم ثاقب النظر ذو عزم طموح وقدرة على « التنظيم » عبقريه - نجح حيث فشل سابقون عليه حاولوا نفس المحاولة ولكن لم تنهيا لهم الظروف التاريخية المناسبة التى تهيات له . وسيكون هذا « التنظيم » هو العنصر الثالث من الصيغة المصرية لبناء الوحدة الوطنية .

ومنذ البداية لابد ان نقرر ان الرجم الكريم الذى ضم منذ اجيال سحيقة عناصر هذا الوطن فتخلق داخله جنينا ثم احتضنها في رؤومة حانية حتى استوى شخصية ناضجة ممثلة من « الفضائل » التى ملا أصحابه بذكرها الأفاق قديما وحديثا - نقول إن الفدا في ذلك كله يرجع الى الدين .

وقد يكون غريبا ان جماعة تتكون بانسلاخ عن كبار ديري - الدولة العثمانية - يحتضنها الدين ويرعى رحلتها الجديد ولكن هذا ماينطق به تاريخ المصريين . ولما باله اذا قلنا انه هنا تظهر عبقريتهم وان كانوا على غير وعى حقيقى بها . ويمكن القول كما سيبين ذلك فيما بعد بان مصر تمثل قيمة دينية عظيمة القدر . ومنذ دخول الاسلام « لم تكن رواية تاريخ مصر غربية عن النشأة الدينية . كان علم الصحابة الذين نزلوا مصر هو النواة الأولى التى تكون منها تاريخ مصر . دخل الصحابة مصر معلمين ، كما دخلوها قوادا وامراء ورجال حكم - فرووا باسمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم ، وماشاهدوه في حياته ، وأشاروا الى ماورد في القرآن الكريم والحديث من مصر ونهرها وأهلها واخبار الانبياء الذين عاشوا فيها او كانوا على صلة بها . وأقبلوا على اهل الكتاب يخالطونهم ويسألونهم كما صنع عبد الله بن عمرو بن العاص »<sup>(٩)</sup>

ولكن كيف امكن للمصريين ان تكون لهم « قومية » - وهذا مفهوم غير دينى - بحسب تعريفه الذى تحته المفكرون الغربيون من واقع خبرتهم التى تمت صياغتها في الاطار الانسانى العلمانى ومن خلال الثورات والحروب التى واجهت الدين ومؤسساته في أوروبا - نقول كيف ظهرت القومية المصرية يباركها الدين ويلهبها ؟

هذه هى الاسئلة التى سنحاول الاجابة عليها في هذه الصفحات . ماهى الخاصية المميزة للقومية المصرية التى أتاحت لها الفرصة لان تفرز وحدة وطنية فريدة كيف صار لها هذا القدر في مواجهة الكيان الدينى الذى اسلخت عنه - العثمانية ؟ إننا لم تأخذ الشكل المعتاد للقومية في عصر ازدهارها - نعى به العلمانية والانفصال عن الدين كما حدث في تركيا في اعقاب سقوط الكيان الدينى السابق - الدولة العثمانية ؟ وبحسب ان طريقا مائونا لفهم الخصوصية المصرية يكون بقراءة للتراث فيها قدر من امعان الناس فيه - ليمكن بذلك فرز ما يفرض على هذه الخصوصية من سمات لاتتفق وحقيقتها .

## القسم الأول الأرض

٤ - كان العثمانيون في تاريخهم المبكر إحدى القبائل التركية التي كانت تنزح من مناطق الاستبس في اواسط اسيا متجهة غربا نحو اسيا الصغرى أو الأناضول - التي دخلوها في الثلث الأول من القرن الثالث عشر الميلادي . وهكذا كانت ، نشأة الامارة العثمانية في الشمال الغربي للأناضول على حافة العالم المسيحي ، وهو ما يسمى دار الحرب ، وعلى حافة العالم الاسلامي ، وهو ما يسمى دار الاسلام ،<sup>(١)</sup> ويمكن القول بأن العثمانيين لم تكن لهم رابطة دائمة بأرض معينة ، كانوا دوما في حالة ارتحال مستقر - وصلتهم بأى أرض وقفوا عليها هي موقف عابر الحدود . فالأرض بالنسبة لهم لم تكن مقاما بل معبر لما وراءها . كلما كسبوا منها تاهبوا للارتحال والمضى قدما عبر الحدود الجديدة<sup>(٢)</sup> .

ولقد كانت الأرض العثمانية تقع في منطقتين - الأناضول في اسيا ، والروملی في أوروبا . أما الأولى - تركيا - فهي إراض جبلية خشنة ، وسكانها - أسلاف عثمان الأوائل ، قبائل لم يصلوا إلى مستوى حضارى مستقر في الذاكرة الجمعية وتواصله الأجيال التالية تلقائيا وتستفيد منه وتطوره . يقول الدكتور عبد العزيز الشناوى إن العثمانيين كانوا يطلقون كلمتي - تركي ، و « اترك » - وهما من صفات الانتساب للأرض - على الأجناس التركية المتخلفة في نظرهم والتي كانت تقطن في اسيا ، مثل السلاجقة والتركمان والأوزبك فكان العثمانيون يتسكنون بكلمتي عثمانی و عثمانین « لقباً مميزاً لهم تعبيراً عن اعتزازهم بالانتساب إلى عثمان الأول من ناحية ، واستعلاء على هذه الأجناس الاسيوية المتخيرة في نظرهم من ناحية أخرى . يضيف « ويمضى العصور والأجيال والأحقاب استخدم العثمانيون حتى أوائل القرن العشرين كلمتي تركي و اترك في معنى ينبثق عن الاستعلاء الذي كان سمة بارزة في أخلاقهم . فكانوا يطلقون لفظة تركي على الفلاح العثماني الجاهل أو أحد سكان قرى الأناضول بمعنى واحد هو الجلف تهكما عليه ، أو تحقيرا له . أو سخرية منه . وقد ذهب العثمانيون إلى أبعد من ذلك ، إذ كان إطلاق كلمة تركي على أحد العثمانيين المقيمين في العاصمة أو في إحدى المدن العثمانية يعتبر إهانة له » . ويقرر الأستاذ انه « يتضح من هذا العرض أن استخدام كلمات تركيا و اترك و تركي وهي مصطلحات وردت من أوروبا بمعنى الدولة العثمانية والعثمانيين والعثماني بعيد عن الدقة في الصياغة اللفظية حتى أوائل القرن العشرين »<sup>(٣)</sup> .

هذا عن الأناضول ، أرض أجداد عثمان ، أما الروملی فهي أرض غير المسلمين التي أخضعها بيت عثمان . وبذلك وعلى الرغم من أن الحضارة هنا أرقى نسيجا ، ومن أن الروملی هو الذى ساهم بالدور الأكبر في تكوين الدولة - فقد وقعت عقبتان تحولان دون الانتساب اليه هما : تعالى الغازي المنتصر ، واختلاف الدين .

هكذا كان من غير الممكن للفكر الاسلامي العثماني أن يستوعب الانتساب لأرض ما ولتاريخها وإن يضاف على هذا الانتساب طبعا دينيا ، أو أن يجعل لها دورا ذا قيمة في تكوين نظرة العثمانيين إلى أنفسهم وإلى العالم weltanschauung .

وما يقال عن الأرض ينطبق تماما على سكانها - سواء سكان الاناضول أو الروملي . وتتل الوصف - عثمانى - عاجزا عن استيعاب الاهالي : فهو اسمى من أن ينسب إليه الاتراك . ولا يمكن أن يرتضيه الأوروبيون -

ولم تبدأ الأرض وتاريخها في الظهور إلا مع الثورة الكمالية - وعلى حساب الاسلام . لأن هذه الثورة ناهضت الطابع الديني للدولة . ومن ناحية أخرى فإن ظهور القومية التركية كلن حديثا ونتيجة عوامل خارجية سواء بتأثير الافكار القومية الغربية او كرد فعل لحركات الاستقلال القومي التي قامت في بلاد الروملي .

٥ - على العكس من ذلك تماما كان الحال في مصر . لقد اعتز الفكر الاسلامي المصري بالأرض المصرية وايضا بشعبها منذ بداية اتصاله بهما .

إن كتاب « فتوح مصر وأخبارها »<sup>(٤)</sup> هو أول تدوين للرواية الخاصة بفتح مصر . كتبه أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين القرشي المصري ( ١٨٧ - ٢٥٧ هـ / ٨٠٧ - ٨٧١ م ) أول مؤرخ لمصر الاسلامية . وقد غدت روايته على كثر العصور موردًا لا ينضب لجميع مؤرخي مصر الاسلامية<sup>(٥)</sup> . وكتابته في سبعة اقسام ، الأول منها سماه فضائل مصر - ولتأني عن فتح مصر والثالث عن خطط مصر الأولى والرابع عن ولاية عمرو بن العاص و خامس يدعو بفتح افريقية والمغرب والأندلس حتى سنة ٥١٢٧ والسادس عن قضاة مصر والسابع في الاحاديث ومن روى عنه أهل مصر .

« وأبى عبد الحكم في ذلك رواية فقط ... ويجب أن لا ننسى أن ابن عبد الحكم كان فقيها ومحدثا قبل كل شيء ... على أن هذه المادة التي يقدمها إلينا عن فتوح مصر وأخبارها كانت وما تزال من أنفس المصادر لتاريخ مصر الاسلامية »<sup>(٦)</sup> وكتابته « هو الكتاب الذي قدر له أن يكون حجر الزاوية في كل ما كتبه المؤرخون اللاحقون عن فتح مصر »<sup>(٧)</sup>

ويورد هذا الفقيه المحدث في الفصل الأول من كتابه نصوصا كثيرة تشيد بمصر وبأهلها . المهم في هذا الصدد أن الحديث عن مصر اتخذ طابعا دينيا . فعن عبد الله بن عباس ينقل كيف أن نوحا عليه السلام بارك لحفيده مصر بن بصرى بن حام ووضع يده على رأسه وقال : اللهم انه قد اجاب دعوتي ، فبارك فيه وفي ذريته . وأسكنه الأرض المباركة التي هي أم البلاد وغوث العباد . التي نهرا افضل انهرسك الدنيا واجعل فيها افضل البركات وسخر له ولولده الأرض وزللها وقوه عليها . . وعن عبد الله بن عمرو من اراد أن يذكر الفردوس أو ينظر الى مثلكا في الدنيا فلينظر الى ارض مصر حين تخضر زروعها وتثور ثمارها<sup>(٨)</sup> . ويروي ابن عبد الحكم انه « لما مات يوسف جعلوه في تابوت ودفنوه ، ودفن في أحد جانبي النيل . فأخصب الجانب الذي كان فيه واجذب الآخر . فحولوه إلى الجانب الآخر . فلما راوا ذلك جمعوا عظامه فجعلوها في صندوق من حديد ... وألقوا الصندوق في وسط النيل فأخصب الجانبان معا »<sup>(٩)</sup> ونحن نلمح هنا بعض جوانب قصة إيزيس وأوزيريس - ولكن ابرادها يفصح عن موقف هذا السلف الصالح ازاء تراث مصر القديم وكيف يستصفونه ويستفيدون عليه البردة الدينية . وعن النيل يروي ابن عبد الحكم « حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيعة عن واهب بن عبد الله المعافري عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه قال نيل مصر سيد الأنهار . سخر الله له كل نهر بين المشرق والمغرب - فإذا أراد الله أن يجري نيل مصر امر كل نهر أن يمد . فامدته الأنهار بمائها وفجر الله له الأرض عيونا . فإذا انتهت جريته الى ما اراد الله ابوحى الله الى كل ماء أن يرجع إلى عنصره . حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب أن معاوية بن أبي سفيان سأل كعب الاحبار هل تجد لهذا النيل في كتاب الله خيرا قال آى والذي فلق البحر لموسى إني لأجد في كتاب الله - إن الله يوحى إليه في كل عام مرتين ، يوحى إليه عند جريته إلى الله يأمرك أن تجرى فيجرى ما كتب الله له . ثم يوحى إليه بعد ذلك يائيل غر حميدا . حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا عبد الله بن عمر بن حبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عام عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال النيل ... من أنهار الجنة ... »<sup>(١٠)</sup>

ولا يجوز لنا نحن الخلف وقد ازدادت معارفنا وادركنا المنهج العلمي وصارت لنا القدرة على النقد - لا نستطيع ونحن نحاول أن نقرب من وجدان اسلافنا « أن نضرب صفحا عما يورده المؤرخ ... من اخبار مصر القبطية أو الوثنية قبل الفتح » استنادا إلى أن « مايورده من ذلك يجعل طابعه الاستطير والقصص »<sup>(١١)</sup> « لا نستطيع ذلك قط - وإلا كنا نقحم على وجدان السلف مواقف فكرية ودينية صارت لنا مع تقدم المعرفة والمنهج العلمى . فابن عبد الحكم يورد الروايات المشار إليها في تعاطف وميل . ويربطها

بالأنبياء الذين يجلبهم الإسلام غير مطرح في ذلك كله - خاصة وأنه يكتب بعد الفتح بحوالى قرنين - ولا يدفعه عن ذلك أنه فقيه ومحدث . وهو يسبق على أرض مصر ونيلها بردة إسلامية تجعل محيطها والانتساب إليها صاندين عن المشاعر الدينية وقيضا من التدين العميق الذي يمارسه هذا العالم سليل أسرة بنى عبد الحكم وهي « من أشهر وأعرق الأسر المصرية التي عاشت بالفسطاط ، عاصمة مصر الإسلامية خلال القرنين الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة . ولم تكن شهرتها ترجع فقط إلى وجاهتها وغناها ولكنها كانت ترجع بالأخص إلى ما تميزت به من العلم الغزير ومن الورع والتقوى . وثمة عامل آخر في تدعيم شهرة بنى عبد الحكم وسمعتهم العلمية والأدبية هو استقبالهم الكريم للامام الشافعي حين مقدمه إلى مصر ، ومعاونتهم له على الإقامة بها وعلى إذاعة علمه ومذهبه بين علمائها »<sup>(١٢)</sup>

أما عن المنهج العلمي والقول بأن رواية ابن عبد الحكم - يحص البحث بلا ريب معظمها - وأن كان من الممكن قراءتها لأنها « لاتخلو من لذة وطرافة » - نقول ان المنهج العلمي الدقيق يوجب الاحتفاء بهذه الرواية لأنها لاتخلو من دلالة . فلقد ثبت أن منطلق الفكر دوما يحمل في مراحلها الأولى جانبا اسطوريا جانبا خيالا. في هذه الصورة الأسطورية تبدأ المعرفة ، تمهيدا لولادة المفهوم الذي يمكن استنادا اليه أن يزداد فهما للواقع وتحكمنا فيه . فالفكر الذي يبدأ أسطورة لايثبت أن يدغو علما وفلسفة وفنا وسياسة - حين تتوافر للأجيال اللاحقة أدوات العلم والتعبير الفني والفلسفي والسياسي . ان الأسطورة الشعبية هي ماضى هذا كله وهي بالذات المؤشر الذي يحدد منذ الماضى البعيد حركة المجتمع واتجاه فكره في قابل الأيام . وحين نقرأ اليوم مايكتبه العالم المصري العظيم الدكتور جمال حمدان عن « شخصية مصر » مبهورا بما يراه فيها من عبقرية المكان - نشعر ، وقد استقامت في يديه أساليب البحث الجغرافي في أرقى مستوياتها ، وتجمعت لديه أكبر مجموعة ممكنة من المعلومات عن أرض مصر - نشعر بأنه الخلف الأمين لهذا السلف الصالح . أصاب هدفه في أن يعبر روح المكان ثم يستطره حتى يستقطب في أدق مقولة علمية مقبولة . « فكل شبر من أرض مصر ، كل قرية ، كل حقل ، كل تربة في الوادي ، وكل جبل أو صخرة من صحارينا ينبغي أن تغلف بمونوجراف مفصل مكثف على حدة »<sup>(١٣)</sup>

ولقد استغل أساتذة التاريخ المحدثون دلالة مكتبة ابن عبد الحكم وصاغوه في عبارات تحفظ لهذا العالم المكنى ولما كتبه مكانته . يقول الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ان ابن عبد الحكم يكتب روايته « وهذه مصر مائة أمامه - مائة في أرضها الخصبة ونيلها العظيم . وحديثه عن أرض مصر ونيلها مملوء بالاعتزاز بولونه . وقد ذهب عبد الرحمن بن عبد الحكم في اعتزازه بأرض مصر الى أن شبهها ، بالفردوس » . أما النيل فقال عنه : « سيد الأنهار » وتحدث عن مهارة المصريين في بناء السدود وفي معالجة مياه الفيضان « ان كانوا يحسبونه حين يشاؤون ويطلقونه حين يشاؤون » بهذا الاعتزاز الكبير بولونه كتب عبد الرحمن بن عبد الحكم كتابه الشهير<sup>(١٤)</sup>

أما الدكتورة سيدة اسماعيل كاشف فانها ستخلص من كتاب عبد الرحمن بن عبد الحكم طبيعة الرابطة التي توصلت بين مصر والجماعة الإسلامية الأكبر . ذلك أن منهج ابن عبد الحكم يفصح عن أن مصر ككيان لايلقيه الارتباط بما هو أكبر منه من كيانات . فالأستاذة تلاحظ أولا « أن انتماء ابن عبد الحكم بالتاريخ لمصر الإسلامية لم ينسأ أن التاريخ سلسلة من الحلقات المتتابعة لايمكن فهم حلقة دون الأخرى . ولهذا بدأ كتابه بتدوين تاريخ مصر القديم .. » نجح ابن عبد الحكم الذي توجيه انظار المصريين وانظار العرب إلى عظمة وأمجاد المصريين القدماء «<sup>(١٥)</sup>» ثم توضح من خلال عرضها لما كتبه ابن عبد الحكم طبيعة الرابطة بين مصر الإسلامية والدولة الإسلامية الكبيرة : « عاصر ابن عبد الحكم أحداث مصر السياسية والاجتماعية في أواخر العصر الذي اصطالحنا على تسميته باسم « عصر الولاة » ، وهو الذي يمتد من الفتح العربي لمصر إلى قيام الدولة الطالونية ، كما عاصر قبل وفاته مولد أول دولة عربية مستقلة في مصر الإسلامية وهي الدولة الطالونية . وتأكد حينه لمصر وولاؤه لوطنه من الوجهة التي اتخذها في كتابة التاريخ . فقد أتجه معظم المؤرخين في عصر ابن عبد الحكم الى كتابة تاريخ عالمي وإسلامي - أي أنهم نظروا الى التاريخ نظرة عالمية تبدأ قبل الإسلام وتستمر بعد الإسلام ، كما أنهم كتبوا عن العالم الإسلامي عامة معبرين بذلك عن فكرة وحدة الأمة .. أما مؤرخنا ابن عبد الحكم فكان أول من كتب في التاريخ المحلي أو الاقليمي ووضع ابن عبد الحكم بذلك أساس التاريخ القومي العربي المصري ، وافتتح بكتابه « فتوح مصر وأخبارها » مدرسة مصر للتاريخ التي اكملها المؤرخون المصريون من بعده ، وأصبح كتاب ابن عبد الحكم أقدم كتاب في تاريخ مصر الإسلامية



ويتأكد قيمة منهج عبد الرحمن بن عبد الحكم من أن المادة التي يقدمها لنا هذا المؤرخ الفقيه المحدث « لبث مدى العصور موردا لا ينضب لأكابر المؤرخين المصريين وغيرهم من كتب عن مصر وشؤونها من أكابر مؤرخي الإسلام وكتابه . ويندر أن يخطر أثر لهؤلاء وهؤلاء من مجهود ابن عبد الحكم . فابن عبد الحكم هو واضع الحجر الأول في مصادر تاريخ مصر الإسلامية وهو صاحب الفضل الأول في صياغة هذا الهيكل التاريخي الذي قدم لنا فيما بعد على يد المتأخرين من كتاب التاريخ المصري في أثواب بديدة زاهرة .. وقد بدأ الانتفاع ببرواية ابن عبد الحكم .. منذ أوائل القرن الرابع فاستفاد منها الكندي في مجهوده ، ثم تداولها المؤرخون المصريون تباعا بالنقل والاشتقاق منذ ابن زلوق والمسبحي والقضاعي إلى ابن وصيف وشاه وابن دقماق والمقريزي وابن حجر وابن تفرج بردي والسخاوي والسبوي وابن أبياس - وهم جميعا من أقطاب هذه المدرسة التاريخية الزاهرة التي خلدت تاريخ مصر الإسلامية بأثارها الباهرة . ومن هؤلاء من ينقل عن ابن عبد الحكم فصولا رسمتها . كذلك نقل عنه كثير من كتاب الإسلام ومؤرخيه الآخرين كياقوت الحموي فإنه ينقل عنه في معجمه ما يتعلق بمصر ونيلها وأصهارها ، ويضيف الأستاذ عنان أنه « إذا كان مجهود ابن عبد الحكم قد لبث على كثر العصور موردا لا ينضب لمؤرخي مصر الإسلامية ، فإنه سيبقى أيضا موردا لكل بحث حديث في تاريخ الفتنة الإسلامية لمصر وأيامها الأولى في ظل الإسلام » (٢٧) . ولقد أصبح ذكره فضائل مصر « في بداية التاريخ لمصر الإسلامية منهاجاً تقليدياً لدى أغلب مؤرخيها . ولقد خصص عمر بن يوسف الكندي وهو ابن مؤلف كتاب « الولاة والفضاة » أبي عمر بن يوسف الكندي - خصص ابن الكندي كتاباً بذاته عن « فضائل مصر » صنفه في أواخر القرن الرابع الهجري في عصر الدولة الأيوبية .

يقول في بداية كتابه :

« فضل الله مصر على سائر البلدان كما فضل بعض الناس على بعض ، والأيام والليالي بعضها على بعض ، والفضل على سببين في دين أو دنيا أو فيهما جميعا . وقد فضل الله مصر وشهد لها في كتابه بالكرم وعظم المنزلة ، وذكرها باسمها وخصها دون غيرها ، وتكررها وأبان فضلها في آيات من القرآن العظيم . تنبى عن مصر وأحوالها وأحوال الأنبياء بها ، والأمر والثبات والملوك الماضية ، والآيات البينات . يشهد لها بذلك القرآن وكفى به شهيذا . ومع ذلك روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في مصر ( أهلها ) خاصة ، وذكره لقربائهم ومباركته لهم وأبلدهم رحمة على برهم - ما لم يرو عنه في قوم من العجم غيرهم » (٢٨) ثم يورد آيات من القرآن فيها ذكر لمصر صراحة أو بتفسيره لها ويقول : « فهل يعلم أن بلاداً من البلدان في جميع أقطار الأرض أشنى عليه الكتاب بمثل هذا الثناء أو وصفه بمثل هذا الوصف أو شهد له بالكرم غير مصر » (٢٩) ثم يذكر من أظهرته مصر من الحكماء قبل الإسلام ومن كان بها من الأنبياء والصحابه والفقهاء والعلماء والزهاد والشعراء . ثم يعود إلى ذكر مصر وفضلها على غيرها من الأمصار . ويصف كرم مصر وعجائبها وخراجها ومناظر مصر وجمالها . ويروي عن كتب الأخبار أنه قال « من أراد أن ينظر إلى شبه الجنة فليتنظر إلى مصر إذا أخرفت وإذا أزهرت وإذا أطردت انهيارها وتبدلت شمارها وفلحس خيرها وغنت أطيارها » وأورد فضل جبل المقطم - مقبرة مصر - الذي يدفع فيه الأولياء والصالحون فسار جزءاً من الجنة (٣٠)

ولقد نقل عن ابن الكندي المؤرخين الذين جاءوا بعده مثل السبوي والقلقشندي والنهري وابن تفرج بردي وابن ظهير في كتابه « الفضائل الباهرة في محاسن مصر والقاهرة » (٣١) ويبدأ ابن أبياس تاريخه بذكر « أخبار مصر وما ورد فيها من الآيات الطمينة والأحاديث النبوية وما خست به من الفضائل والمحاسن والعجائب دون غيرها من البلاد ومقاله الشعراء » وصفها ، (٣٢) أما - سيدنا الشيخ الإمام علامة الأئمة تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزي - فقول :

« لما حو الله آدم عليه السلام مثل له الدنيا شرقها وغربها وسهلها وجبلها وإتارها وبحارها وبناءها وخرابها ومن يسكنها من الأمم ومن يملكها من الملوك . فلما رأى مصر أرضها سهلة ، ذات نهر جار مادته من الجنة ، تنحدر فيه البركة ، ورأى جيلاً من جبالها مكسراً موريا ، لا يخطر من نظر الرب إليه بالرحمة ، في سفحه أشجار مثمرة ، وفروعها في الجنة تسقى بماء الرحمة - دعا آدم عليه السلام في النيل بالبركة - دعا في أرض مصر بالرحمة والبر والتقوى . وبارك في نيلها وجبلها سبع مرات . وقال أيها الجبل المرحوم - سقت جنة وتربيتك مسكة ، يدفع فيها غراس الجنة ، أرض حافظة عطية رحمة . لا تلتك ببركة ولازال بك

حفظ . ولازال منك ملك وعز . يا أرض مصر فيك الخبايا والكنوز ولك البر والثروة . وسال نهرك عسلا . كثر الله زرعك ، ودرى زرعك ، وزكى نباتك . وعظمت يركتك .. »<sup>(٢٢)</sup>

٦ - الشيء الجدير بالملاحظة ان هذا العصر - مصر الأرض - الذى ظل يكون جزءا أساسيا في نظرية المصريين نحو أنفسهم ونحو العالم منذ دخول الاسلام ، ومن خلاله - لم يكن أمرا طارئا . بل نستطيع ان نقول انه استمرار لخط قديم ، هو عنصر هام في الفكر الدينى القبطى .

فالكتاب المقدس حين أراد ان يصف أرضا خصبة جميلة وأهالوط النبى قال عنها انها : « كجنة الرب - كإرض مصر »<sup>(٢٣)</sup> أما موسى النبى فيقول عنه سفر أعمال الرسل في العهد الجديد : « فتهدب موسى بكل حكمه المصريين »<sup>(٢٤)</sup> وإلى مصر نزل إبراهيم واسحق ويعقوب ويوسف والأسباط كما يروى سفر التكوين . وقد باركها الله في سفر أشعيا النبى اذ قال : « مبارك شعبي مصر »<sup>(٢٥)</sup>

ويقول سفر التكوين انه « كان نهر يخرج من عدن ليسقى الجنة ومن هناك ينقسم الى اربعة » ( خروج ) - اسم واحد منها « جيحون »<sup>(٢٦)</sup> هذا النهر هو في كتب الكنيسة وصلواتها هو نهر النيل . يقول تفسير سفر التكوين ان نهر جيحون عندما يمتلئ من المطر ينزل في أرضها ويروى جميع بقاعها لأن أرضها منخفضة . أما باقي المسكونة فلكنزة ارتفاعها تسقيها مياه الأمطار التى تنزل من السحب .<sup>(٢٧)</sup> أما الحدث الهام الذى احتفت به الكنيسة القبطية وامتلا عديد من كتبها بذكر تفاصيله والتعليق عليه وأصبح موضوعا تقليديا في أيقوناتها فهو زيارة السيد المسيح وأمه القديسة مريم لأرض مصر وتنقلهما بين ربوعها وإقامتهما في بعض جهاتها .

والدباية يرويها انجيل متى فيقول انه حين صمم هيرودس ملك اليهودية على قتل المسيح الطفل أوى الى يوسف ان يأخذ الصبى وأمه ويهرب الى مصر ويكون هناك ان ان يأمره مرة ثانية بالعودة فقام وأخذ الصبى وأمه ليلا وانصرف الى مصر . وكان هناك الى وفاة هيرودس<sup>(٢٨)</sup>

وتقول الروايات التى دونت في الكتب انه حين دخل السيد المسيح أرض مصر ارتجفت أوثانها وكانت تتكسر لدى ظهوره أمامها . ويذكر المؤرخ بلايدوس الأسقف من رجال القرن الرابع الميلادى انه ذهب بنفسه الى اقليم الصعيد في منطقة الأشمونين حيث ذهب المسيح . وراينا هناك بيت الأوثان حيث سقطت جميع الأوثان التى فيه على وجعها عندما دخل المدينة »<sup>(٢٩)</sup>

ووجدت الكنيسة القبطية في هذه الزيارة الكريمة تحقيقا واقعا لنبوة أشعيا النبى في العهد القديم اذ يقول :

« وحى من جهة مصر :

« هو ذا الرب راكب على سحابة سريعة .

« وقادم الى مصر .

« فتزحف أوثان مصر من وجعها .

« ويذوب قلب مصر داخلها ... »<sup>(٣٠)</sup>

أما السحابة الخفيفة التى حملت الزائر الكريم فهى - في تفسير الكنيسة - مريم العذراء التى حملت ابنها . لأنها في نقاء السحابة وسموها ورفعتها<sup>(٣١)</sup>

وقد خصصت الكنيسة القبطية عيدا لهذه المناسبة في يوم ٢٤ بشنس من كل عام ( أول يونيو ) . فيه تتغنى الكنيسة :

« افرحي وتهللي يا مصر .

« وكل بنيها . وكل تخومها .

« لأنه قد أتى اليك محب البشر .. »<sup>(٣٢)</sup>

وتوضح الكتب مسار الزائرين الكرام اذ دخلوا مصر من الشرق ومروا بالقرن - من الرقازيق الى مسطرد الى سمند الى البرلس الى سخا ثم ساروا غربا الى وادى النطرون حيث أماكن الأديرة . ثم جاؤا الى عين شمس المطرية واستظلوا بالشجرة المشهورة - ثم الى مصر القديمة وسكنوا المعارة الكائنة الآن بكنيسة القديس سرجيوس الشهيرة بأبى سرجة . ليذهبوا بعد ذلك جنوبا الى الصعيد في مركب شراعى من المعادى حيث كنيسة العذراء كائنة الآن على شاطئ النيل ، ووصلوا الى البهنسا ثم الى جبل الطير بالقرب من سمالوط وإلى الأشمونين بمركز ملوى ثم الى القوصية ومير ومنها الى جبل قسقام حيث الدير الشهير بالحرق . ويروى تاريخ هذا الدير ان العائلة المقدسة سكنت في بيت صغير بجواره مغارة بها بئر ماء

جار<sup>(٢٠)</sup> وتحول ذلك كله فصار ديرا للعبادة . ومن هذا المكان تلقت العائلة الأمر بالعودة الى فلسطين بعد وفاة هيرودس .<sup>(٢١)</sup>

وتمتلك الكتب بذكر الايات والمعجزات التي جرت في كل مكان مر به السيد المسيح<sup>(٢٢)</sup> . وتردد ذكر هذه الزيارة في كتاب « فضائل مصر » لابن الكندي اذ روى ان اسد بن موسى قال انه شهد جنازة مع ابن لهيعة - فرجع هذا راسه ونظر الى جبل المقطم وقال ان عيسى بن مريم مبرسفع هذا الجبل وعليه جبه صرف وقد شد وسطه بشريط وامه الى جانبه<sup>(٢٣)</sup>

ويتقنى الشيخ الشريحي يوحنا سابا معلم الرهبان في القرن السادس :

طوباك يامصر -

« التي شققت قلبك ( الوثني )

« وفي داخله خبيات المسيح .

« نزل الى عندك - ليصعدك الى عنده .

« أخفيتيه من القتل

« فرحت بصيوته - وأفرحت برهيانك .

« لقد كانت نظرة الطفل الهارب محبوبة للمصريين »<sup>(٢٤)</sup>

اما نهر النيل فتحتل باهتمام عظيم في طقوس الكنيسة القبطية : ثلاث مرات في العام توضع مياه من النيل في اثناء - لقان - وسط الكنيسة . وفي الكنائس القديمة يكون مكان دائم في ارض الكنيسة يوضع فيه الماء في عيد الرسل ( ابيب - يوليو ) حين تكون قلوب المصريين متلهفة لصعود مياه النهر . وفي عيد العطاس ( طوبة - فبراير ) ، ويوم خميس العهد قبل عيد القيامة حين صب السيد المسيح ماء في اثناء وغسل ارجل تلاميذه . وفي هذه المناسبات تكثر الكنيسة صلوات وفضولا من الكتاب المقدس ، في كل ذلك تبصر الكنيسة مصر ارض الموعد المباركة . وتطلب لها وتمنحها كل ما جاء في الكتاب المقدس من بركات ووعود قيلت في شأن ارض الموعد . تصلى :

« يارب بارك ثمرات الارض .

« نهر جيحون الذي هو النيل املاها من بركتك ..

« فرح وجه الارض - جدها دفعة اخرى . اصعد نهر النيل .

« بارك اكليل السنة بصلاحك وبفقا مصر املاها من الخصب . ليكثر حرتها ولتبارك ثمارها .

« لتفرح حدود كوية مصر . ولتتهلل الاكام بفرح من قبل صلاحك ..

« انعم لنا بالخصب . ويد . حكم لسائر الفقراء . ولتبتهج قلوبنا .. »<sup>(٢٥)</sup>

هذه هي نظرة الكنيسة نحو مصر : الطبيعة ، الارض والنيل والزرع والثمر ، و« انسان - الشعب الذي يحيا على شاطئ النهر العظيم . وهي نظرة تفرسها الكنيسة في اعماق نفوس ابنائها سنة بعد اخرى . ولكنها لاكتفى بذلك . بل ان المتابع لطقس الكنيسة - في القداس الاسبوعي ( او اليموي احيانا ) ، يحس ان الكنيسة القبطية ترى في مصر فردوسا تعتز به وتترنم بجماله وتصل من اجله وتدعو الى ان يعامله ابناؤه طبقا للوصية التي وجهها الله لادم بشأن جنة عدن « ليفلحها ويحفظها .. »<sup>(٢٦)</sup> فتنظيم السنة الطقسية للكنيسة القبطية مرتبط بتقسيم السنة الزراعية المصرية : ففي زمان الفيضان تصل من اجل النيل كي تصعد مياهه فتفرح بها الارض اذ ترتوي بعد عطش . وفي وقت القاء البذور تصل عن الزروع كي تنمو الى ان تنضج . وفي موسم الحصاد تصل من اجل ثمار الارض كي تحل فيها البركة . وفي هذا كله تحيط صلوات الكنيسة ارض مصر ونيلها وزرعها وثمارها والبشر الذين يحيون فيها بمشاعر الحب العميق . والحديث هنا عن ذلك يمضي شعرا كله اوصاف خلاية - الارض فيها عروس تريد ان تفرح بمجيء عريسها - النيل السعيد . وهي تتزين له اجمل زينة اثناء الحرا والاعداد كي ياتي ويلبسها تاجا جميلا اخضر تسعد به من اول السنة حتى يتحول في النهاية ثمرا وليدا مباركا . تصل الى الله :

« اصعد المياه كمقدارها ( المناسب ) - كتعمتك

« فرح وجه الارض

« ليرو حرتها ، وليكثر اثمارها .

« اعدوا للزرع والحصاد .

« ودير حياتنا كما يليق .

« بارك اكليل السنة بصلاحك »  
 ثم تواصل الصلاة الحديث الى الله من اجل البشر الذين يعيشون على هذه الارض :  
 « من اجل الفقراء -  
 « من اجل الامة ، واليتيم ، والغريب ، والضعيف  
 « من اجلنا كلنا ..  
 « لان عيون الكل تترجاك  
 « لانك انت الذى تعطيتهم طعامهم فى وقت مناسب .  
 « اصنع معنا حسب صلاحك .  
 « يامعطي طعاما لكل ذى جسد .  
 « املا قلوبنا فرحا ونعيما .  
 « كى - اذ يكون لنا الكفاف فى كل شىء .  
 « كل حين -  
 « نؤدب فى كل عمل صالح »<sup>(٤٦)</sup>

ولو اننا اردنا ان نتبين فى هذه الصلوات مفهومنا انسانيا ونتعرف على دلالتها التربوية فسنجد انها تصب  
 حب الوطن فى نفوس المشاركين فيها . واذ تصلى الكنيسة القبطية عن الارض والمياه والزرع والحصاد فانها  
 تعبر فى حقيقة الامر عن قلق الفلاح ومشاعره من نحو ارضه وزرعه ومن نحو مفاجات النهر - الفيضان  
 الذى يغرق ، او نضوب المياه . تحمل الكنيسة هنا هذا القلق كله الى الله . مشاركة ابناؤها فى كل مشاكلهم  
 داعية من اجل حلها . وبذلك تضع الكنيسة ابناؤها فى بؤرة الالتزام - بالفكر والشعور والوعى - بمشاكل  
 الطبيعة والارض والانسان والمجتمع .

ونفرا فى كتب التاريخ الكنسى كيف اثرت هذه التربية الوطنية المتواصلة . جاء فى سيرة قبطى من بلدة  
 تلا غرب مدينة المنيا « كان الامبراطور الرومانى الوثنى دقلديان يجهد ليجعله يكر بالمسيح . ولكن الرجل  
 المجاهد ظل صامدا حتى اثار غضب من كان يعذبه عذابا شديدا ، وفى سموره صب الجام على وطن القبطى  
 قائلا : « الوليل لارض مصر التى جئت منها » وعلى الرغم من وطأة التعذيب ومع ان المجال دفاع عن الايمان  
 الدينى ، الا ان المصرى ثار فى نفس الشهيد . واجابه : « لانسب ارض مصر .. وانتهى الامر بقتله  
 غرقا . وحين وضع الشاعر الدينى مديحا له ولقس يحمل نفس الاسم شاركه الاستشهاد ، لم ينس ان  
 يمدح معها بلديتهما : « السلام لك ياابا بجول الجندي .. السلام لك ياابا بجول القس .. وطوبى لتلا  
 بلدتكما لانها اتبعتمكما .. »<sup>(٤٧)</sup>

ويروى القديس مقاريوس الكبير فى عظة القاها كيف انه انطلق يوما الى قلب الصحراء فرأى رجلين  
 عربانيين يغطى الشعر الطويل جسميهما . فامتلات نفسه رهبة . وجين وجداه على هذه الحال قالا له  
 لاتخف - فنحن بشر مثلك . وبدأ يشرحان له كيف انهما كانا راهبين فى دير وانطلقا الى الصحراء منذ  
 اربعين عاما . وسالاه : « هل مازال الفيضان ياتى فى ميعاده - ومازال فى الارض رخاء كما من قبل .. »<sup>(٤٨)</sup>

هذان راهبان تكوّن وعيهما من خلال التعليم الكنسى والصلوات . وتركوا المعمور سنوات طويلة ولكنهما  
 بمجرد ان قابلا انسانا اتيا من بلادهما سالاه فى قلق عن النيل والارض والرخاء ..

ويواصل القبط الى اليوم ممارسة طقوس كنيستهم وما فيها من تعليم وصلوات ..

هكذا تظل مصر هى الخطى المتصل الذى يصمم حبات الاجيال ويربطها منذ ان رأى المصريين فى ارضهم  
 السواد ما « يشبه سواد انسان العين » ويشبهوها « بالقلب لانها دافئة ورطبة وحيوية فى الجزء الجنوبي  
 من المعمورة وقيمة به كالقلب فى الجانب الايسر من جسم الانسان »<sup>(٤٩)</sup>  
 ٧ - وهناك فن من فنون التاريخ الاسلامى ابتدعه وسمّاه المؤرخون المصريين يقول عنه الاستاذ محمد عبد  
 الله عن انه فى رايه « فن مستقل بذاته من فنون التاريخ كان المؤرخى مصر فضل ابتكاره ثم فضل تقدمه  
 وازدهاره حتى غدت فيها المؤرخون وحدها شيئا حافلا فى تراثنا التاريخى ، ذاك هو تاريخ الخطط والاثار  
 المصرية التى تتبع فيها المؤرخون واحدا بعد الاخر نمو القاهرة وتطور مجتمعاتها وصروحها واثارها . وكان  
 عبد الرحمن بن عبد الحكم المصرى اول مؤرخ للخطط والاثار وتناولها فى تاريخه فى فصل خاص كان اول  
 مادة لهذا التراث الذى نما وازدهر على يد خلفائه من كتاب الخطط فى سلسلة متعاقبة متصلة بلغت ذروتها

على يد المقرئ اعظم مؤرخي الخطط . واذا كان بعض المؤرخين قد كتبوا عن الامصار الاسلامية الاخرى الا ان هؤلاء ، ليسوا مؤرخين اخصائيين للخطط والاثار بالمعنى الذي يطلق على المؤرخين المصريين ولا تجمع بين آثارهم وحدة التحاقف والاتصال التي تجمع بين آثار الخطط المصرية ومن ثم كان تاريخ الخطط والاثار فنا في الادب التاريخي مستقلا بذاته وكان فنا مصريا ابتدعه المؤرخون المصريون وانفردوا بالتخصص في عرضه واستيعابه<sup>(٤٥)</sup>

وليس ثمة صعوبة في فهم السبب - فقد سحرت القاهرة وارض مصر كلها الباب ابنائها . فاحذوا يسجلون هذه الروعة سطورا في كتبهم لانها اغل من ان يطويها الزمان . يعبر المقرئ عن مشاعره فيقول : « كانت مصر هي مسقط رأسي وملعب اتراي ومجمع ناسي ومغنى عشريني وحامتي وموطن خاصتي وعماتي وجوؤي الذي ربي جناحي في وكرة وعش مأربى فلا تهوى الانفس غير ذكره . لا زلت منذ خذت العلم واتاني ربي الفطنة والفهم ارغب في معرفة اخبارها واحب الاشراف على الاغتراف من ابارها واهوى مساعلة الركبان من سكان ديارها فقيدت بخطي في الاعوام الكثيرة وجمعت من ذلك فوائد قل ما يجمعها كتاب او يحويها لعزتها اهلب .. »<sup>(٤٦)</sup>

ويورد الأستاذ عنان حلقات سلسلة مؤرخي الخطط من ابن عبد الحكم الى المقرئ ثم من جاء بعده الى ان كتب على باشا مبارك الخطط التوفيقية .

المهم هنا ايضا انه يندرج في هذه السلسلة المتصلة ابر المكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود الذي كتب « كتاب كنائس مصر واديرتها » وهو الذي نسب خطا الى اسم مالك المخطوط ابر صالح الارمني . ولقد كتب ابر المكارم كتابه في اواخر القرن السادس الهجري - يورد فيه المؤلف المسيحي فضائل مصر ونيلها ويورد هنا ما قاله اشعيا في العهد القديم عن مباركة شعب مصر وما سجله الانجيل من هرب السيد المسيح وامه اليها وكيف ان لمصر تفصيل على غيرها من سائر الاقاليم بسبب حلول سيدنا يسوع المسيح بها وحيه مرقس الانجيل اليها ومن قبل ذلك دخول الانبياء فيها وغيرهم من الملوك والعظماء والحكماء والفلاسفة في كل عصر وزمان . ويقفل عن ابن الكندي بعض ما جاء من كتابه ويسجل وقائع عن تآلف شعب مصر بكل مكوناته في مختلف العصور وفي شتى المناسبات<sup>(٤٧)</sup>

ويستمر هذا الحب لمصر حيا يزيكه الدين وتلمه الايات والاحاديث والاخبار المروء حور الفنية وفي احلك عصور التاريخ كان الحديث عنها مصدر عزاء وامل . وخلال عصور طويلة لم يكن على ارض مصر نظام وحاكم يستطيع ان يطمئن المصري الى انه ينتمي اليهما ويعبران عنه - فاصبح البديل هو الانتفاء الى الارض التصاقا وثيقا بها وبالشعب الاصيل الذي يعيش عليها . وحين يتجدد الواقع معا يسمى بالبنية الفوقية لا يبقى سوى الاصل الثالث : الطبيعة والانسان

يقول الامام عبد الله الشرقاوي الذي عاصر الحملة الفرنسية في كتابه « تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين » وهو على هامش تاريخ الاسحقاق :

« ان مصر بلد معافاة واهلها اهل عافية وهي امة ممن يقصدها بسوء . من ارادها بسوء كبه الله على وجهه . ونهرها نهر العسل ومادته من الجنة وكفى بالعسل طعاما وشرابا »<sup>(٤٨)</sup>

وفي القرن الحادي عشر الهجري يكتب المقرئ الى غوره الكريم الباقي محمد عبد المعطي بن ابي الفتح بن احمد بن عبد الفتى بن عبد الاسحقاق المنوفي « كتابه » لطائف اخبار الدول فيمن تصرف في مصر من ارباب الدول - ويورد في مقدمته فضائل مصر حسب التقليد المستقر في كتابه تاريخ مصر الاسلامية ويختتم كتابه برواية رحلة اسطورية الى منابع النيل حتى انتهى المسافر الى ارض من ذهب هي الجنة ينزل منها ماء هو النيل يجري كانه السبيكة الفضية ثم يختتم كتابه بهذه العبارة عن النيل : « لولا دخوله في البحر المالح وما يخلط به منه لم يستطع احد شربه لشدة خلواته »<sup>(٤٩)</sup>

ويواصل رفاعة الطهطاوي هذا التقليد فيخصص المقالة الاولى من كتابه « انوار توفيق الخليل في اخبار مصر وتوثيق بني اسماعيل »<sup>(٥٠)</sup> للكلام عن ديار مصر ونيلها المبارك وخيراتا . يوبه يبدأ عصر الكتابة الحديثة التي تتحول فيها الاسطورة الى علم . ولكن يبقى وراء كل المكتوب قديما وحديثا ذلك الحب المعيق والاتصاف الوثيق بالارض يلهم الكاتبين ويشد هم العاملين

لقد كان العثمانيون يرفضون الانتساب الى الارض التي سبوا فيها ويحتفرون التركي والترك . اما المسلمون والمسيحيون على ارض مصر فاعتزوا بالانتساب اليها . لقد اضاف ابن عبد الحكم اول مؤرخ لمصر الاسلامية الى اسمه وصف « المصري » تماما كما سيصنع بعد الف سنة كاملة زعيم الحركة القومية في العصر الحديث احمد عرابي « المصري

## القسم الثاني الشعب

٨ - سبق أن ذكرنا أن التمييز بين النظرة الدينية المصرية الى الذات والى العالم تختلف اختلافا نوعيا عن النظرة العثمانية . ووضحنا هذا التمايز بالنسبة للأرض - الوطن ونعرض لهذا التمايز بالنسبة للشعب . يقرر الدكتور عبد العزيز الشناوى أن الاستعلاء كان من السمات البارزة فى الخلق العثماني واشترك فى هذا الاستعلاء السلاطين والأتراك العثمانيون على السواء . واستعلاء السلاطين كان نزعة أصيلة فى نفوسهم اشترك معهم فيها الأتراك العثمانيون كشعب نظر الى الحرب على أنها مهمة الأولى ونظر الى أصوله الجنسية الأولى على أنها أنقى وأرقى من الأصول الجنسية للشعوب الأخرى ونظر الى الشعوب الأوروبية المسيحية نظرة ازدراء - ونظر الى الشعوب الإسلامية نظرة استعلاء . وهكذا عاش العثمانيون فى عزلة اجتماعية وثقافية . وكان اختلاف اللغة أحد المظاهر الرئيسية للاستعلاء والازدراء والعزلة الاجتماعية بحيث أن العثماني كان ينظر الى البشرية المحيطة به على أنها لا تصلح الا للاسترقاق والعبودية والتبعية . وعلى غرار ما حدث فى الولايات العثمانية فى أوروبا انتهجت الدولة العثمانية نفس السياسة فى الولايات الإسلامية من حيث عدم الاندماج وعدم الانصهار بين الأتراك العثمانيين وأهالى الولايات الإسلامية وقنعت الدولة بالجيزة السنوية ترسل اليها من كل ولاية<sup>(١)</sup>

ولقد اكد نظام الحكم العثماني سواء داخل الدولة أو فى ولاياتها هذا الانفصال الحاسم بين الحاكمين والمحكومين . فالدولة العثمانية « دولة طبقية » بمعنى أنها كانت تضم أفراداً من العبيد أو الأرقاء وأفراداً من الأحرار ، والغريب هنا أن الحاكمين كانوا هم الأحرار أما الهيئة الحاكمة التنفيذية بماكلها من اصغر فرد الى الصدر الاعظم أى رئيس الوزراء ما عدا افراد الأسرة السلطانية (كانت) « بيذا للسلطان ويطلق عليها جميعا المصطلح التركى « قولار » أى العبيد ويطلق على كل فرد فى الهيئة الحاكمة لفظ « قول » أى العبد ويقصد به عبد السلطان . وكان هؤلاء الأفراد يوصفون فى أوراق الدولة الرسمية بصفة العبيد . وكانت الدولة تحصل على هؤلاء العبيد من أربعة منابع : أسرى الحروب والشراء والهدايا وضريبة الفلغان .. وبعضى الزمن انحصرت المنابع الأربعة فى منيعين هما الاسر وضريبة الفلغان<sup>(٢)</sup> . وكان لهؤلاء العبيد امتيازات كبيرة فشغل المناصب فى الدولة كان مقصورا على طبقهم وتمتعتوا بالأعفاء من الضرائب ولم يكونوا يخضعون للقضاء الإسلامى العادى بل شعروا بغضاضة بل وبكراهية لخضوعهم قضائيا لهذه المحاكم . وكان هذا الفصل بين العبيد ورعايا الدولة الأحرار فى الحقوق والامتيازات من أهم الأسباب التى أدت الى نفور الأحرار من العبيد وتزايد الحقد الطبقى مما أدى الى الانفصال الحاسم بين القاعدتين الاجتماعيتين وبين الهيئة الحاكمة . وكان رعايا الدولة المسلمون الذين ولدوا مسلمين من أباء وامهات مسلمين يشعرون بغداحة الظلم الواقع عليهم لأنه كان محرما عليهم الانتماء الى الهيئة الحاكمة التى احتكرت مناصب الدولة فى البلاط السلطاني والحكومة والجيش . ولذا لم يأت القرن الثامن عشر الا وتهاوى النظام إذ انتزع المسلمون الأحرار تقريبا كل الوظائف التى كان يحتكرها أفراد طبقه « القولار »<sup>(٣)</sup> .

ول حقيقة الأمر فإن هذا الانفصال الحاسم بين الحاكم والمحكومين كان يمارس فى مصر من قبل أثناء عهد المماليك والانفصال هنا ليس اساسه طبقياً وحسب ولكنه أكثر من ذلك - لأن المماليك رقيق أجلاب من سوق النخاسة خليط من المغول والأتراك والشراكسة والروم والروس والاكرد فضلا عن اقلية من مختلف الدول الأوروبية . ولقد عاش المماليك أثناء حكمهم مصر كطائفة منفصلة تماما عما حولها ولم يختلطوا بأى عنصر من عناصر السكان المصريين سواء فى ذلك الإقباط والمسلمون<sup>(٤)</sup> ، ولم يتزوجوا من أهل البلاد بل

اختاروا زوجاتهم وجواربهم من بنات جنسهم لثاني جيلهن التجار . وقصروا اعمال الجندية على اشخاصهم واستعربوا الاينخريط في سلك المماليد احريبي الا من يستوردونه من جديد فابتاء الممالك مهما عظم شأنهم كانوا يقصرونهم على الاعمال الكتابية والادارية ولا يسمحون لهم بالدخول في الجيش<sup>(٥)</sup> وما زاد هوة الانفصال عمقا واتساعا الجو الحريبي الذي ساد العالم الاسلامي منذ القرن الحادي عشر حتى القرن الخامس عشر مع نشوب الحروب الصليبية . وكان طبيعيا ان يصحب ذلك صيغ جهاز الحكم بطابع عسكرى - في هذا الجو استطاع الممالك ان يصلوا الى الاستيلاء على السلطة ، واحتكار ممارسة الحكم وعزل الشعب عن التدخل فيه. حدث هذا في وقت تقتضي حالة الحرب .. اثناءه ان يعهد بالحكم الى العسكريين ويمنح لونه الدينى الحكوميين من ان يستهجنوا انتقاله الى ايد غريبة<sup>(٦)</sup> ونحن نجد في تكوين الدولة المملوكية بعض تقاليد الحكم المملوكى الذى لا يعترف بحقوق سياسية لغير حملة السلاح . وكانت المنازعات بين الممالك وبعضهم البعض لا يفصل فيها القضاة طبقا للشريعة الاسلامية ولكن قضاة العسكر - الحجاب - هم الذين كانوا يقومون بهذا العمل طبقا للقوانين التى تضعها كتاب « ياسة » الذى وضعه جنكيز خان . ولقد كان التعبير الاقتصادى عن هذا الانفصال امتثالا في نظام الاقطاع : فالارض وهى وسيلة الانتاج الرئيسية كانت من نصيب رجال الجيش والادارة الاقطاعية يشرف عليها ديوان الجيش<sup>(٧)</sup> وهكذا عاش عامة المصريين على انهم مواطنون من الدرجة الثانية - ويقرر الاستاذ بوليك انه في المراحل المتأخرة من تاريخ الدولة كان الطابع العام للامراء الممالك انهم كانوا من قبل مسيحيين ومع استرقاقهم تحولوا عنها<sup>(٨)</sup> وذلك لضمان استبعاد التعاطف او الميل منهم للحكوميين بحكم المراتبة التى تملأ نفوسهم بسبب اغتصابهم عقائديا .

وهكذا وادة قرون طويلة - ستمائة سنة - هى مدة الحكم المملوكى العثماني كان في مصر مجتمعان . وكانت العوامل التى تكسر الانفصال بين الحاكمين والمحكومين هى نفسها التى تدعم التقارب فيما بين هؤلاء . وتكشف النصوص عن ان مشاعر الافة والتقارب بين العثمانيين وغير المسلمين كانت محمرة . ولم يكن لهؤلاء حرية الاختلاط بحرية في الجماعة الاسلامية كما كانوا من قبل في بغداد والقاهرة : وإذا كان من يتحول الى الاسلام يلقى ترحيبا كبيرا فان من يبقى على دينه كان يعيش ، وان في سلام وامان بصفة عامة - ولكن في عزلة عن الجماعة الاسلامية العثمانية<sup>(٩)</sup>

٩ - على العكس من ذلك تماما كان نمط الحياة الاجتماعية الشعبية في مصر . فبعد دخول الاسلام الى مصر كانت العلاقات بين مكونات الجماعة تقوم على الاحترام المتبادل والاختلاط والتعاون . وحفظ لنا ذلك كله المؤرخون المسلمون والمسيحيون معا . ولقد قلنا في دراسة سابقة ان اللقاء بين الاسلام والمسيحية على ارض مصر - لم يكن سحفا . وما يعطيه قيمته التاريخية انه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر . ومن الواضح ان اساس اللقاء لم يكن اعتناق احد الطرفين لعقيدة الآخر رضا او جبرا . على العكس من ذلك كان اساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر - اى تعايش العقيدتين الدينتين معا ، اى تعايش مطلقين لا يستبعد واحد منهما الآخر<sup>(١٠)</sup> . ولكي ندرك اهمية هذه الخلفية القارية التى افرزت في النهاية نمط حياة الوحدة الوطنية على ارض مصر واختلاله اختلافا جذريا عن المفاهيم المملوكية والعثمانية - من المفيد ان نتابع الرواة من المسلمين والمسيحيين وهم يسجلون بعد اللقاء .

الراوى الاول هو عبد الرحمن بن عبد الحكم القرشي الذى يسجل الاحداث بعد حوالى قرنين من الزمان . يقول انه « كان بالاسكندرية اسقف للقيط يقال له ابو بنيامين ، فلما بلغه قدوم عمرو بن العاص الى مصر كتب الى القبط يعلمهم انه لا تكون للروم دولة وان ملكهم قد انقطع وبأمرهم يتلقى عمرو . فيقال ان القبط الذين كانوا بالفرما كانوا يومئذ لعمرو اعوانا ، ثم يعود ابن عبد الحكم مرة ثانية فيذكر انه عندما فرغ عمرو من فتح حصن بالبرمى خرج بالمسلمين الى الاسكندرية » وخرج معه جماعة من رؤساء القبط وقد اصلحوا لهم الطرق واقاموا لهم الجسور والاسواق وصارت لهم القبط اعوانا على ما ارادوا من قتال الروم » وفي الاسكندرية « تحصن بها الروم وكانت عليهم حصون مبنية لاترام حصن وراء حصن فنزل المسلمون ما بين حولة الى قصر فارس الى ما وراء ذلك ومعهم رؤساء القبط يمدونهم بما احتاجوا اليه من الاطعمة والملوطة<sup>(١١)</sup> » ولقد كان رأى ابن عبدالحكم ان مصر مفتحة صلحا لغتوة<sup>(١٢)</sup>

اما الراوى الثانى فهو ساويرس ابن المنقع اسقف الاشمونين الذى يكتب بعد حوالى اربعة قرون من الفتح . يقول ان سانونتيوس الذى كان من رؤساء القبط وقتئذ وتولى ادارة شئون الكنيسة مدة اخفاء البطريرك بنيامين « عرف عمرو ( امر ) الاب الحاصد بنيامين البطريرك وانه هارب من الروم خوفا منهم فكتب

عمرو بن العاص الى اعمال مصر كتابا يقول فيه الموضع الذى فيه بنيامين بترك النصارى القبط له العهد والامان والسلامة من الله فليحضر امنا مطمئنا وديبر حال بيعته وسياسة طائفته . فلما سمع القديس بنيامين هذا عاد الى الاسكندرية بفرح عظيم بعد غيبة ثلاث عشرة سنة .. فلما ظهر فرح الشعب وكل المدينة بجيئه .. ونهب سانونتيوس واعلم عمرو بوصوله : حينئذ « امر باحضاره بكرامة واعزاز وحية . فلما راه اكرمه وقال لاصحابه ان في جميع الكور التى ملكناها الى الان ما رايت رجل الله يشبه هذا . وكان الاب بنيامين حسن المنظر جدا جيد الكلام يسكون ووقار . ثم التقت عمرو اليه وقال له جميع بيتك ورجالك اضبطهم وديبر احوالهم .. وانصرف من عنده مكرما ميجلا .. »<sup>(١٦)</sup>

ويعود ابن عبدالحكم فيروى كيف تعاون الاثنان - عمرو وبنيامين - في التعرف على احسن الاساليب لادارة البلاد دون اى اضطراب . فاستقصر عمرو من بنيامين عن ذلك . فقال له ، تأتى عمارتها وخوابها من وجوه خمسة - ان يستخرج خراجها في ايان واحد عند فراغ اهلها من زروعهم ، ويرفع خراجها في ايان واحد عند فراغ اهلها من عصور كرومهم ، وتحفر في كل سنة خلجها ، وتسد ترعها ، ولايقبل محل اهلها يريد البغي . فاذا فعل هذا فيها عمرت وإن عمل فيها بخلافه خربت « ونفذ عمرو بن العاص وصية بنيامين بدقة وامانة<sup>(١٧)</sup> ..

وتزداد قيمة هذه الروايات حين نلاحظ انها تدون بعد سنوات طويلة من الأحداث . ويفيض مايكتبه ابن عبدالحكم بالتقدير والاحترام والتعاطف مع القبط . يقول : « عن عبدالله بن عمرو قال - قبط مصر اكرم ( السكان خارج جزيرة العرب كلهم ) ، واسمحهم يدا وافضلهم عنصرا واقربهم رحما بالعرب عامة وبقرش خاصة « ويضيف « حدثنا ابوصالح حدثنا الليث عن يزيد بن ابي حبيب انه بلغه ان كتب الاجبار كان يقول - مثل قبط مصر كالفضة - كلما قطعت نبتت ... »<sup>(١٨)</sup> ويورد الاحاديث التى توصي بالقبط خيرا طنائكم مستجدونهم نعم الاعوان »

وإن مايعلني لما دونه ابن عبدالحكم من قيمة انه يروى ماحدث بعد قرنين من حدوثه<sup>(١٩)</sup> . وأن المؤرخين الذين اتوا بعده كانوا يتقنون عنه ماسجله عن مصر وقبطها . وإن فلم تبته من ذاكرة المصريين قبط حرارة هذا اللقاء الاول ولا الممارسة التالية له . وتزداد قيمة هذه الرواية ايضا بعد ان استوعب الشعب المصرى العرب الراغبين ، وثبت للجميع من خلال الحياة المشتركة - ورغم كل ماحدث بسبب ظلم الحكام - صحة كل ما حفظه الرواة ودونوه . وبهذا يصبح لما أثبتته ابن عبدالحكم ونقله عنه المؤرخون جيلا بعد حيل - قيمة معاصرة ، فالامام عبدالله الشرفاوى المعاصر للحملة الفرنسية يورد في كتابه « تحفة الناظرين عيمين ولى مصر من الولاة والسلاطين « ما أثبتته ابن عبدالحكم عن قبط مصر ويربط ابن الكندي «عرب بالنصريين في عبارة جامعة وذلك من جهة هاجر . يقول : « صارت العرب كافة من مصر باهم هاجر لآناهم با اسماعيل ( ص ) وهو ابو العرب »<sup>(٢٠)</sup> . ويورد دعاء الانبياء لمصر واهلها ومن صاهر القبط من الانبياء ومن ذكرهم الله تعالى في كتابه من اهل مصر . ويروى عن ابي هريرة « ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال . « مصر

اطيب الارضين ترابا و( اهلها ) اكرم ( الناس خارج العربية ) انسابا »<sup>(٢١)</sup> اما السيد محمد بن ابي السورور البكرى الصديقي . وهو من البيت الذى احتفظ في فترات طويلة بنقابة الاشراف ( توفى ١٠٨٧ هـ ) عيكتب في كتابه « الكواكب السائرة في اخبار مصر والقاهرة » الفصل التاسع عشر وخصصه لبين . ذكر مااختصت به مصر والقاهرة من محاسن وفضائل ... . يورد فيها ثمانية واربعين سببا في تفضيل مصر ارضا واهلا على غيرها من بلاد الدنيا ويقول في السبب الاربعين عن قبط مصر انهم « من نزية الانبياء عليهم السلام »<sup>(٢٢)</sup>

هذه هي الخلفية التاريخية التى ينبغى ان تكون ماثلة امام الباحث وهو يدرس الحركة الوطنية المصرية . لقد ذكرنا ان الجامعة الوطنية في مصر الحديثة نمت انسلخا من الخلافة العثمانية . ولقد أصبح الآن واضحا ان العوامل الحضارية والمفاهيم الدينية والخبرات التاريخية والمعاصرة - كل هذا يؤكد الفرقه بين المصريين والعثمانيين . وحين حدث الانسلاخ لم يكن السند الدينى لدى المصريين باقل من اى سند آخر - قومى او وطنى - يقيمون على اساسه استقلالهم . راينا ذلك بالنسبة للارضا وفيما يتعلق بالبحر . وهنا لايسوغ التقريب بين ماحدث في مصر والحركات القومية الغربية او التركية - بحيث انه كما واجهت الثورة الكمالية نظام الخلافة العثمانية واسقطته وفصمت الرابطة بالاسلام واعلنت العلمانية ، فان ماجرى في مصر يكون شيئا مشابها يكن معه من الممكن ان يجمع الحركتين مفهوم واحد يتبنى في النهاية المظلمات القومية الغربية . ولى الحقيقة . لا يمكن القول بان خلفية فلسفية ( الحركة الانسانية وعصر التنوير )



و دينية ( الاصلاح الديني ) واقتصادية ( الرأسمالية الصاعدة ) مشابهة لتلك التي صدرت عنها الحركات القومية العربية كانت وراء الحركة القومية المصرية . وإذا كانت الدولة العثمانية ترفع شعار الدين فليس معنى ذلك أن هذا هو المفهوم الوحيد الذي يتبعين على جميع المسلمين أن لا يخرجوا عنه . لقد كان شعبار مصر للمصريين هو شعار الجامعة الوطنية : نكافة ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبي معا . كما : سعد : المساواة بين المصريين وإن اختلفت أديانهم سامع الأخوة في الوطن كما يمر عن ذلك الطوطارى .<sup>(٢١)</sup> وإن فكرة الجامعة الوطنية بدت في عقل هذا الجيل . - صامى التاريخ المصرى الحديث - بدت يسعى بنحيسى محددا هو المساواة بين المواطنين<sup>(٢٢)</sup> هذا المبدأ يجد أساسه وسنده الدينى والواقعى في الممارسة التي بدأت على أرض مصر منذ أن جاءها عمرو بن العاص . وهي ممارسة خلقت مجتمعاً تقوم العلاقات فيه بين مكوناته على نحو مختلف تماماً عن المفاهيم العثمانية . ويمكن القول بأن استمرار وتطوير هذه الممارسة المستندة الى هذه المفاهيم التي نشأت واستقرت على أرض مصر منذ دخول الاسلام سواء بالنسبة للأرض أو الشعب - هذا الاستمرار والتطوير هما في النهاية أساس مبدأ المساواة الذي رفعته وطبقته الحركة الوطنية المصرية .

١٠ - لقد قامت الجامعة الوطنية المصرية بالإضافة الى مبدأ المساواة بين المصريين على مبدأ أساسى آخر هو استقلال مصر عن النفوذ الخارجى عثمانيا كان أو غربيا . في هذا الوطن المستقل يحيا المواطنون متساوين . هنا أيضا نجد أن هذا المبدأ ضارب يحدوه في أعماق الفكر الاسلامى المصرى منذ أقدم العصور .

لمحة حافلة لايسوغ أن تغيب عن الدارس وهو يقرأ كتاب ابن عبدالحكم - وقد سهلت ذلك الدكتور ه سيدة اسماعيل كاشف - هذه الحقيقة هي أن أيا التاريخ الاسلامى المصرى عاصر قبل وفاته ( ٢٥٧ هـ ) مولد اول دولة عربية اسلامية مستقلة في مصر هي الدولة الطولونية ( ٢٥٤ هـ ) ثم تسجل الملاحظة ذاتها وهي تكتب عن مؤرخ آخر جاء بعد ابن عبدالحكم بحوالى ستة قرون وهو المؤرخ المصرى جمال الدين ابوالحسن بن تفرى يردى أحد اعلام المدرسة التاريخية في القرن التاسع الهجرى أو القرن الخامس عشر الميلادى . تقول : دخلت مصر في الفلك الاسلامى العربى بعد أن فتحها عمرو بن العاص قائد الخليفة عمر ابن الخطاب وذلك في سنة ٢١ هـ ( ٦٤٢ م ) وظلت مصر ولاية تابعة للخلافة إلى أن جاء احمد بن طولون الى مصر ... وقامت في مصر على يده اول دولة عربية اسلامية ... وكانت الدولة الطولونية تمثل الانتقال من عصر التبعية الى عصر الاستقلال ، من عصر الوالى الى الذى يمثل سياسة الخلفاء ويأتهم بأمرهم الى عصر الحاكم القوى الواسع السلطان الذى يستند الشعب ويسنده الجيش والاسطول والذى يعمل بما فيه الخير والمصلحة للبلد وأبنائه ، وتستطرد الاستاذة : « وكان احمد بن طولون مؤمناً بأن مصر للمصريين - فكان كريماً مع أبنائها ولم تشغله مشاريعه في الاستقلال ولـى تكوين امبراطورية مصرية عربية عن خدمة البلد وعن القيام بمشاريع كثيرة ينتفع بها أبناء مصر . وبدأ في عهده وادى النيل حياته لنفسه في مجموعة الأمم الاسلامية... »<sup>(٢٣)</sup>

وهين نقرا تصوير الكاتبة لما حدث بعد انهيار الدولة الطولونية نكاد نجد أنفسنا في أعقاب انهيار دولة محمد علي . . . تقول : . . . شعر المصريون لأول مرة بعد قرون طويلة بأن بلدهم أصبح لهم . وكانت فجعية المصريين لأحد لها حين دكت قوات الخلافة العباسية صرح الدولة الطولونية . والحق أن قائد العباسيين الذى قضى على الدولة الطولونية أخذ المصريين بمنتهى الشدة والقسوة . ويمكننا أن نفسر العنف الذى صاحب سقوط الدولة الطولونية على أنه من الظواهر التي تصحب فترات الانقلاب . ولكن يبدو أن هذا العنف كان بسبب تعلق المصريين بالدولة الطولونية وانهم كانوا يعتبرونها دولتهم . وتوكل العسرة على عامل بالطولونيين وعلى زوال دولتهم من لهجة المؤرخين المصريين في استهجان الفئاض التي ارتكبها القائد العباسى محمد بن سليمان الكاتب وجنوده الخراسانية ، ومن رثاء الشعراء المصريين للدولة الطولونية . وقد بقيت ذكرى ابن طولون ماثلة في أذهان المصريين يتحدث عنها المؤرخون والأدياء ويتناقلونها جيلا بعد جيل ويستطاع مؤرخنا ابوالحسن يوسف بن تفرى يردى الاتاكي الذى ولد وتولى في القاهرة في وقتل العسرة على الهجرى والخامس عشر الميلادى ( ٨١٢ - ٨٧٤ هـ / ١٤١١ - ١٤٦٩ م ) أى بعد انقضاء نحو ستة قرون على تلك الدولة العربية الأولى في مصر - استطاع أن ينقلنا الى العصر الطولونى في كتابة « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » وأن يبرز لنا أهمية مصر في ذلك الحين وأن ينقل لنا عظمتها ورياحها وثروتها . وأن يقارن بين زعمته وبين زمن العصر الطولونى وأن يصف لنا الأماكن الأثرية التي ترجع الى العصر

الطولوني « وتقدر الأستاذة أن ابن تغرى بردى لا يعتبر في هذا كله رائدا من رواد المؤرخين » الذين كتبوا عن اهل دولة عربية مستقلة في العصر الاسلامي - وانما هو حلقة في سلسلة مؤرخي المدرسة المصرية النفاذه الذين رسموا خطى من سبقه من المؤرخين المصريين ... فقد سار ابوالمحسن في كتابة « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » على درب رائد مؤرخي مصر الاسلامية وهو عبدالرحمن الذي وضع اساس التاريخ القومي العربي المصري . كذلك نرى ابا المحاسن يتخذ وجهة مؤرخي العصر الاسلامي عامة اى كتابة تاريخ عالمي واسلامي من خلال كتابته لتاريخ مصر منذ اقدم العصور الى سنة ٨٧٢ هـ / ١٤٦٧ م معبرا بذلك عن فكرة وحدة الامة العربية الاسلامية<sup>(٢٥)</sup>

ولقد اوضحت الدكتوروة سيدة كاشف في دراستها التي خصصتها لاحمد بن طولون كيف أن العمل الاول الذي قام به هذا الحاكم لمصر هو تكوين جيش قوى لها . واصبح لمصر لأول مرة جيش عظيم مستقل عن الخلافة . وذكر المقريزي أن احمد بن طولون اشترى عبيدا من الروم والسودان يضاف اليهم سبعة الاف حر مرتزق لانشاء هذا الجيش . وذكر ابن اياس ان السبعة الاف كانوا من العرب . اما ابن سعيد فقال ان احمد بن طولون خلف عند وفاته سبعة الاف مولى مع الاف اخرى من العبيد . وترجع الاستاذة ان هؤلاء السبعة الاف - حر في رأى ومولى في رأى آخر - كانوا من ابناء مصر<sup>(٢٦)</sup> . ونسائل : هل نحن امام « السودة » او المحاولة الاولى التي تستصبح في صورتها النهائية تجربة محمد على بكل ماترتب عليها من آثار خطيرة الشأن في تاريخ مصر ؟ - ها - ولم يكن ممكنا لمشروع ابن طولون أن يكون له وجود مالم يبق على سياسة اقتصادية واضحة المعالم . تماما كما هو الامر بالنسبة لمحمد على . فلم يقلل ابن طولون العناية بالنواحي الاقتصادية حتى يتم استقلال مصر سياسيا واقتصاديا وحتى يمكنها المحافظة على هذا الاستقلال وحتى يعيش ابناء مصر في رخاء . - ولاشك أن ذلك الرخاء كان ناتجا إلى حد كبير عن بقاء ايراد البلاد فيها دون أن يتسرب شيء كثير منه إلى الخلافة العباسية ...<sup>(٢٧)</sup>

السؤال الآن - هل كانت هذه السياسة الاقتصادية جديدة في مصر ؟  
يقدم لنا عبدالرحمن بن عبدالحكم في صفحات طويلة وبالنصوص الاصلية « ذكر استيلاء عمر بن الخطاب عمرو بن العاص في الخراج » : أرسل عمر يقول : « أما بعد - فاني فكرت في امرك والذي انت عليه ، فإذا أرضك واسعة عريضة رفيعة ... وأنها عاجلتها الفراغة وعملوا فيها عملا محكما مع شدة عتوهم وكفرهم فجئت من ذلك . وأعجب مما عجبت أنها لاتؤدي ملكاتنا تؤذيهم من الخراج قبل ذلك ... ولقد أكثرت في مكائيتك في الذي على أرضك من الخراج ... واشتد الخليفة في الخطاب . فرد عمرو عليه « أما بعد فقد بلغني كتاب أمير المؤمنين في الذي استيطانني فيه من الخراج والذي ذكر ( فيه ) من عمل الفراغة قبل وإعجابه من خراجها على أيديهم ونقص ذلك منها منذ كان الاسلام . ولعمري لمخرج يومتد أوفر وأكثر والأرض اعمر - لأنهم كانوا على كفرهم وعتوهم أرغب في عمارة ارضهم منذ كان الاسلام ... ودافع عمرو عن كرامته في إباءه وتزويه لنفسه من الطعم الدنية والرغبة فيها . ولكن الخليفة عاد يأمر بأن يحمل الخراج فورا . فأجابته عمرو : « وإنى والله ما أرغب عن صالح ماتعلم - ولكن أهل الأرض استظفروني إلى أن تدرك غلتهم ... فكان الرفق بهم خيرا من أن يخرق بهم فيصيبوا إلى بيع مالا غنى بهم عنه والسلام » ثم عزل عمرو . ويروى ابن عبدالحكم عن الليث لما أن ولي عياده بن سعد جئى من مصر أكثر مما كان يأخذ عمرو . « فقال عثمان لمصرو : يا أبا عبيد الله درت اللقمة بكثرة من ذرأه الأول . قال عمرو اضرمتم بولدها . وقال غير الليث ، فقال له عمرو إن لم يمت الفصل<sup>(٢٨)</sup>

ويطلق على ذلك د . ابراهيم احمد العدوي : « وأظن ابن عبدالحكم في بيان اهتمام عمرو بن العاص بعمران مصر وأنه لم يرسل إلى الخلافة الخراج المطلوب إلا بعد اقتطاع ما تحتاج إليه البلاد من أجل « حفر خليجها وإقامة جسورها وبناء قناطرها وقطع جزائرها » وبذلك تنفيذا لنصيحة بنيامين حين طلب منه عمرو بن العاص أمل السبل لعمران الديار المصرية » ويضيف « وكان عمرو بن العاص جريصا أيضا على اتباع جميع التعاليم التي تضمنتها نصيحة بنيامين فلم يكن يرسل الخراج الباقي إلى المدينة إلا عند فراغ الناس من الزراعة وكذلك بعد عصر كرومهم ...<sup>(٢٩)</sup>

وفي حقيقة الامر فإن القارئ لاين عبدالحكم القرشي المصري يرى اديه خطا ثابتا هو تسجيل الوقائع التي فيها دفاع عن مصالح المصريين . فيروى قصة معاوية مع وردان واليه على خراج مصر ، وكيف طلب الخليفة من عامل الخراج أن يزيد على كل رجل من المصريين قيراطا ولكن هذا العامل أبى وكذب إلى معاوية . كيف تزيد عليهم وفي عهدهم الايزاد عليهم شىء . « ومن ثم عزله معاوية<sup>(٣٠)</sup> . » ويورد المؤرخ « أحداثا تبين

أن نفرا من أهل مصر كان يعارض محاولات معاوية للحصول على أكبر قدر من الخراج أو أى عمل من شأنه المساس بالحقوق المالية للبلاد . ومن ذلك الحادثة التى رواها ابن عبد الحكم عن ابن عفير في حديثه عن ابن لهيعة الذى ورد فيه أن الوالى مسلمة بن مخلد أرسل الخراج ثم « بعث الى معاوية بستمائة ألف دينار فضلا . قال ابن عفير فنهضت الايل . فلقيقهم برح بن حسل فقال ما هذا مايايل مالنا يخرج ( بضم الياء وقتع الراء ) بدوه . فرددوه . فرد حتى وقف على باب المسجد فقال اخذتم عناكم وأزناكم وعطاء عيالكم ونواناكم . قالوا نعم . فقال لا يبارك الله لهم »<sup>(٣١)</sup>

وتأتى أهمية ماوردته ابن عبد الحكم في هذا المجال من أنه اعتبر شخصية عمرو بن العاص وأسلوبه في الاشراف على التنظيم الادارى في مصر نموذجا ومعيارا . واصبح نظام عمرو في إدارة مصر هو الحجر الاساسى في بناء مصر العربية الاسلامية بمجتمعها الجديد . « صارت القواعد التى تقررت حينئذ نماذج تمثل النظرة المثالية لدى المؤرخين والفقهائ والمقياس الذى يعتمدون عليه لمعرفة الانحراف بين تلك المثالية وبين تطور الامر الواقع على عهدهم »<sup>(٣٢)</sup>

١٢ - وهنا تغرى الرؤية الشاملة التى تربط أحقاب الزمان - تغرى ، رغم الاحتفاظ بكل الخصائص التى تتميز مرحلة من أخرى ، بمحاولة الوصل بين نظرة محمد على الى مصر وسياسته فيها ومنحى عمرو وابن طولون والاختشيد . الجميع وجدوا في مصر كيانا طبيعيا وبشرياً فيه تكامل يمكن أن يكون . لو استقامت له سياسة حكيمه . قوة فعالة مؤثرة<sup>(٣٣)</sup> . هذه « الفلته الجغرافية » والبشرية صنعت في تعبير الدكتور جمال حمدان « التفاعل اثنتاذا واختلافا بين بعدين اساسيين في كيانها وهما الموضع والموقع - الموضع هو البيئة الطبيعية والبشرية الداخلية ، والموقع هو مجموع العلاقات التى تربط هذا الاقليم بما حوله . إن « الحقيقة العظمى في كيان مصر ونقطة البدء لاي فهم لشخصيتها الاستراتيجية هي اجتماع موقع جغرافى أمثل في موضع طبيعى مثالى وذلك في تناسب أو توازن نادر المثال . فالموقع والموضع هنا متكاملان جدا في الدور ومتناسبان الى حد بعيد في المقياس . فكل منهما ضخم الحجم أو الخطر ، ولكن في تناسب دقيق وشبه محسوب »<sup>(٣٤)</sup> . ويهذا فإن شمة خاصة واحدة في شخصية مصر طوال تاريخها - امبراطورية كانت او مستعمرة او جزءا من دولة كبيرة - هي يقينا أنها كانت دائما مركز دائرة .. لها محيط واتحاد هي مركز ثقله وجاذبيته ولها الدور القيادي فيه .. ولاشك أن هذه الصفة الجوهرية .. تربت الى جذور جغرافية أصيلة وكامنة في كيان مصر ... »<sup>(٣٥)</sup> والجغرافيا هنا تعنى الطبيعة والبشر الذين يسكنون الاقليم ..

ويمكن القول بأن معيار النجاح الحقيقى لاي نظام حكم في مصر هو قدرة هذا النظام على تحقيق التفاعل والتوازن بين الموضع والموقع في الكيان المصرى - فلا يبتلع الواحد منهما الآخر او ينفى . فالدعوة الانعزالية التى تريد الاقتصار على إقليم مصر ليحيا غير مهتم بما يجرى حوله وغير مرتبط به ومؤثر فيه - كمثل الدعوة الى أن تذوب مصر في كيان أوسع عربى أو بحر متوسطى أو اسلامى ، بحيث تمحى في هذا المحيط الواسع خصوصيتها الجغرافية والبشرية المبدعة ، وتفقد دورها التاريخى كنموذج رائد ، فلا تصبح مركز الثقل والجاذبية ، هذه الدعوة او تلك يتجاهلان الحقيقة العظمى في كيان مصر . بل والمنطقة كلها . ويقدم تاريخ مصر الاسلامى أمثلة رائعة لرجال أدركوا في نظرة حكيمه عبقريه هذه الحقيقة ووضعوا سياستهم على أساسها : عمرو وابن طولون والاختشيد ومحمد على . لم يكن واحد منهم يفكر في الانفصال عن الكيان الأوسع ، ولكن كلا منهم أدرك وزن مصر الحضارى وقدراتها الخاصة ودورها القيادى . فلم تكن الوحدة الاسلامية أو الدولة العثمانية في نظر هؤلاء الحكام بمثابة لى منهم وهو مسلم وعثمانى من رى يحترم مقتضيات هذه الفلته الجغرافية والبشرية . اكرر من هذا - إن الاستاذة الدكتور سيدة كاشف قد تتكلم عن ابن طولون والتطورات القومية التى حدثت في الدولة الإسلامية تقول ان هذه التطورات كانت انتصارا حقيقيا لندوة الاسلامية ولروح الاسلام فلم يفرض الاسلام امتيازاً لقتال العرب على حساب غيرهم من المسلمين وغير المسلمين . ولم يفترض الاسلام أن يستند العرب بالسلطان ابد الدهر وأن تسيطر قريش وخلفاؤها من العرب على أزمة الامور . وإذا كانت القوميات والاقاليم الإسلامية بدأت تتطلع الى التحرر فذاك من نعمة الاسلام »<sup>(٣٦)</sup> .

١٣ - وعلى عكس ماحدث من انفصال حاسم بين العثمانيين - ومن قبلهم المماليك - وبين أهالى البلاد الأصليين كانت سياسة عمرو في مصر ، بما عرف بالارتباع . يورد ذلك ابن عبد الحكم فيقول : « كان عمرو يقول للناس اذا قتلوا من غزوهم انه قد حضر الربيع - فمن أحد تمكّن أن يخرج بفرسه يريعه فليلعب .. يامعشر الناس انه قد تلت الجوزاء .. فحى لكم على بركة الله الى رفيقكم فقالوا من خيرته ولبنة وخرافه

وصيده ... واستوصوا بمن جاورتموه من القبط خيرا ...<sup>(٢٦)</sup> وهكذا كان يأتين للهند العرب عند مايجيء الربيع لتشر داخل البلاد للأصايب من خيراتها واطلاق خيولهم للرعى في حقول البرسيم لتسمن . ومع مرور الوقت نشد مجتمع جديد - تم فيه الامتزاج بين العرب والمصريين اجتماعيا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا .. وذاب العرب القدامون في محيط الشعب المصري ، واصبحوا ينتسبون الى البلد الذي يسكنونه أو الحرة التي يشغلون بها وليس الى قبيلتهم الأصلية التي جاؤا في كتفها من شبه الجزيرة العربية . وهذا ماغانه المقريري في مقدمة رسالته « البيان والإعراب عما بآرض مصر من الأغراب » بقوله : « اعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر أيادهم الدهر وجهلت أحوال أكثر أعقابهم »<sup>(٢٧)</sup> ويضيف محمد العزب موسى بعد ذلك « وهكذا أدت قوة الجذب المصرية الى عكس السياسة التي كان يحتفلها الخليفة عمر بن الخطاب في أول الأمر وهي محاولة الحفاظ على الاستقرار المصرية العسكرية العربية حتى انه حرم على القوات العربية الاستقرار في الريف والاشتغال بالزراعة »<sup>(٢٨)</sup>

على أن العامل الرئيسي والحاسم الذي دعم وحدة الشعب المصري هو أنه منذ وقت مبكر أخذ الشعب يتكلم ويتعامل بلغة واحدة هي العربية . ذلك أنه - وكما قلنا في دراسة سابقة<sup>(٢٩)</sup> مع دخول الإسلام الى مصر جاءت معه اللغة العربية . وصار في مصر لسانان العربي والقبلي . ولو أن هذا استمر لكان على أرض مصر شعبان - لكل منهما ثقافته - ووعي ونظرة للعالم ولصر ، واصطبقت التقاهم بين الشعبين في هذا التجمع . فماذا كان اختيار المصريين ؟ من بين طماء الكتيبة القبطية عالم اسمه ساويرس كان اسقفا لمدينة الاسخوتين بمديرية اسسوط وعاش في النصف الأخير من القرنين الأوائل الثاني عشر واشتهر في كتب الكتيبة بلقب « ابن المقفع » - لأنه قام بنقل التراث القبطي الى العربية كما فعل ابن المقفع الأول الذي نقل التراث الهندي الى العربية . « وكان متسلعا فياضا في اللغة العربية لملا بطولها واسرارها . وكان راسخ القدم في اللغات اليونانية والقبطية . » ولهذا تعاون مع عديد من المسيحيين على نقل ما وجدناه - كما يقول - بالنقل القبطي واليوناني الى القلم العربي<sup>(٣٠)</sup> . وبهذا حدثت معجزة التقاهم داخل الشعب المصري : ان اللغة هي التي تصنع التصور وتكون الوعي والنظرة الى الذات وإلى العالم وتربط بين البشر وتقيم عن العلاقات فيما بينهم . وكما يقول الدكتور جمال حمدان جاءت عملية التعريب في مصر أقوى من صبغها بالإسلام فبينما نجد الاسلام كاملا في المغرب والأقلية لغوية ( البربر ) نجد العربية كاملة في مصر والأقلية دينية ( الأقباط ) .. ولديه أنه اذا كان العرب قد عبروا مصر لغويا ودينيا فقد مصرتهم مصر حضاريا ودينا . لقد تتلمذ العرب الفاتحون في مدرسة مصر المفتوحة وعمل يديها تحضروا<sup>(٣١)</sup> . ومن هذا الرأي أيضا الدكتور حسين مؤنس<sup>(٣٢)</sup> والحاصل أن ماحدث في مصر في هذا المجال فتح الطريق أمام شعب مصر كله ليتقاهم بلغة يتحدث بها بشر في رقعة من الأرض تمتد كما نقول اليوم من المحيط الى الخليج . وبهذه اللغة يدخل الشعب المصري بكل قوته البشرية والمادية وبكل تراثه الحضاري في حوار ، وينهض بقيادة معركة التحرير القومي والاجتماعي مع مجموعة تبلغ اليوم مايزيد عن مائة مليون نسمة يقدم لهم نموذجارثا في الوحدة والتقاهم . هنا نجد أن الموضوع - الفلتة الجغرافية والبشرية - يزداد ثقله وجاذبيته في الموقع .

وتشكل المؤلفات المسيحية القبطية المكتوبة باللغة العربية جزءا هاما من التراث الثقالي المصري . فمؤلفو هذه الأعمال كانوا علماء في الدين ، وأدياء على مستوى رفيع من التعبير العربي . وهم كراذهم ابن المقفع القبطي كانوا يملكون ناصية اللغة العربية في قدرة وتمكن وتدقيق أصيل . ولكاتب هذه السطور تجربة في هذا المجال حين توفر عدة سنوات على تحقيق واحد من كتب هذا التراث ، ترجمه عن القبطية الصعيدية في القرن الثالث عشر تاج الرياسة أبو اسحق ابن النجيب فضل الله ، فجاء لتعبير العربي السليم الفصيح الأدبي لذلك . العالم الأدبي بالغ الروعة .<sup>(٣٣)</sup>

ومن ناحية أخرى وعلى الصعيد الشعبي ، وكما يقول احمد رشدي صالح « ان الأدب القبطي العامي واللغة الدارجة القبطية مزاجا الأدب العربي واللهجات العامية العربية واستوى من ذلك مزاج عربي قبطي ، أو قل استوى ذاتي - قبطي اسلامي . وهذا يصدق على الشكل والمحتوى سواء بصواء .. وانذا كنا نؤرخ لأدبنا الشعبي الشعامي باستخدام العامية في مصر فالواقع أن جذوره أقدم من ذلك بكثير وإننا نرجع الى الأدب الشعبي المصري الفرعوني القبطي في أطواره السابقة .. وكذلك حدث تزواج بين الروح الاسلامية وبين الفن القبطي ... »<sup>(٣٤)</sup> والمشاهد اليوم لحجاب كنيسة قبطية قديمة لا ياك لحظ كبير فرق بين وحداته الزخرفية وماعلى منبر المسجد القديم .. ومن هنا ما يستخلصه محمد العزب موسى من أن

الرواسب الفلكورية هي الوسيلة البسيطة والواضحة والأكيدة على خيط استمرارية مصر وشعبها عبر العصور التاريخية.<sup>(٤٥)</sup>

١٤ - ويتفق ونحن نتكلم عن عنصر الشعب في الصيغة المصرية للوحدة الوطنية بعض الملاحظات . أولا : لقد دخل العثمانيون بلادا مسيحية في أوروبا هي ما أطلق عليه الروملي - ولكن شتان بين ماحدث هناك بعد ذلك وماحدث في مصر - البلد المسيحي - مع دخول العرب المسلمين اليها بقيادة عمرو بن العاص . فلم يحدث في إطار الجماعة العثمانية سواء في الأناضول أو في الروملي أن ساد التآلف والتعاون بين العثمانيين والمسيحيين - كما اشرنا الى ذلك من قبل . كان هؤلاء يمشون منعزلين وان في سلام وامان ، مواطنين من الدرجة الثانية للدولة الاسلامية . اما من يتحول من المسيحية الى الاسلام فقد كان يلقي ترحيبا وسط الجماعة الاسلامية العثمانية - وحينئذ تفتح الأبواب لهذا المسلم حديثا ليقدم مساهمته في مختلف مجالات الحياة العثمانية<sup>(٤٦)</sup> . ولقد رأينا من قبل أن الجزء الأكبر من الهيئة الحاكمة - القولا - كانوا من الأطفال المسيحيين الذين يقدمون كضريبة مفروضة على ولايات الروملي ثم يحاولون الى الاسلام ويربون وينشأون ليتولوا أرفع مناصب الدولة . وتحلل أسماء هؤلاء مكانا واسعا في تاريخ الدولة العثمانية حتى أن المؤرخ برنارد لويس يفردهم عنوانا خاصا renegades في الفهرس الأبجدي لكتابه - وان كان ما اثبتته في الفهرس أقل بكثير مما ورد في نص الكتاب.<sup>(٤٧)</sup>

وما أبعد هذا كله عن الحكمة والواقعية المصريتين . يكفي لظهور ذلك أن نقرأ ماكتبه القيرزي تعليقا على ماحدث عام ١٨٨٢هـ حين أسلم عدد كبير من القبط . يقول : « فالبسهم ( السلطان ) تشاريف .... فصار الدليل منهم بأظهار الاسلام عزيزا يدي من اذلال المسلمين والتسلط عليهم بالظلم ماكان يمنعهم نصرانيتهم من اظهاره »<sup>(٤٨)</sup> ويكتب تعليقا مماثلا على أحداث مشابهة حدثت سنة ٧٧١ هـ حين قدمت الأخبار بكثرة دخول النصارى في الاسلام .<sup>(٤٩)</sup> هنا نجد مصريا اختزن في وجدانه كل خبرة التاريخ المصري ، التي اثبتت على مدى الاجيال ، ان الوحدة الشكلية في الدين بين الحاكم والمحكوم ليست بعاصم من الظلم والقهر والاستبداد بل قد تكون عاصمته من النقد وغطاء يخفي وراءه اعماله . حدث هذا أيام البيزنطيين ومع الصليبيين وما هو يحدث بعد الاسلام . والحاصل ان هذا هو الموقف المصري الثابت من نحو الشكلية الدينية . فالاعتبار للموقف الاجتماعي العمل وليس الاعلان بالشكل في الدين . ولقد اثبت الدكتور علي ابراهيم حسن أن الممالك ارادوا بالتغالي أمام الناس في احترام الدين وشعائره ان يخفوا عنهم بواطن الأمور . ولهذا كانوا يبالغون في اظهار التقوى والورع واكثروا من تشييد المساجد واقاموا مالا يكاد يحصى منها على قول القلقشندي .<sup>(٥٠)</sup> وتووج هذا المنهج باستحضار الظاهر ببيرس أحد بني العباس واقامته اياه خليفة بمصر . ولكن الهدف من هذا على مايقول الدكتور عبد الحميد بيونس لم يخف على المصريين.<sup>(٥١)</sup>

يضاف الى ذلك ان المصريين في حكمتهم الواقعية لم يقولوا ان الله حرم هجر المسلمين من القدرة على ممارسة العدل والانصاف . فحين تحدث الحمرى في مقدمة تاريخه عن « الملوك ولاة الأمور » يقول ان هؤلاء « يراعون العدل والانصاف بين الناس توصلا الى نظام المملكة وتوصلا الى قيام السلطنة لسلامة الناس في أموالهم وابدانهم وعامة بلدانهم » ثم يضيف « ان راس المملكة وأركانها وثبات أحوال الأمة وبنائها العدل والانصاف سواء كانت الأمة اسلامية او غير اسلامية . فهما ( العدل والانصاف ) اس كل مملكة وينبأن كل سعادة ومكرمة »<sup>٥٢</sup> بهذه الحكمة والاتساع في الفكر كانت العلاقات بين مكونات الجماعة المصرية تضي يوما بعد يوم .

ثانيا - يقرر الدراسون ان دخول الفكر الأوروبي الى الامبراطورية العثمانية في مختلف المجالات كان عن طريق غير المسلمين - سواء كانوا اجانب أم من رعايا الدولة العثمانية وسواء كانوا قد تحولوا الى الاسلام أم بقوا على دينهم

وهذا ما لم يحدث في مصر فالتبنت ان البعثات التي اوفدها محمد علي الى أوروبا لم تتضمن من القبط - عضوا . الا واحدا وحسب في المراحل المتأخرة . معنى هذا انه لم تكن ثمة هوة ثقافية بين مكونات الجماعة المصرية<sup>(٥٣)</sup> وحين بدأت المدارس الحديثة الحكومية وغير الحكومية وفي مقدمتها المدارس التي انشأها الاقباط - دخلها دون تفريق أبناء الشعب جميعا ودرسوا فيها وتدرجوا في مراحل العلم معا مما لم يمس التفاهم والتقارب فيما بينهم<sup>(٥٤)</sup> . ولم يكن برنامج الدراسة في هذه المدارس مختلفا عن المدارس الحكومية وقبلت الجهات المشرفة على هذه المدارس القبطية منذ

وقت مبكر اشرف وزارة المعارف عليها اما داخل الكنيسة القبطية فقد كانت مؤسسة محافظة باقصى مايمكن ان يكون عليه الاتجاه المحافظ . ولم تفلح كل محاولات الاساليب لاحداث اى تغيير فى تعاليمها او طقوسها او تقاليدها . وقد حاولت الرسالية الانجليزية قبل الاحتلال ان تنشئ معهدا لاهوتيا سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٣ لتعليم كهنة الاقباط لتتمكن بذلك من السيطرة على الكنيسة القبطية . ولكن تقارير المرسلين سنة بعد اخرى كانت توضح ان جهودهم لم يكن لها نصيب من النجاح فاعلقت المدرسة سنة ١٨٤٧ .<sup>(٥٦)</sup> واعتمدت الكنيسة القبطية على قوى الاحياء اللاهوتى والنفقائ الذاتى الداخلى وهى ذات مضغون عقائدى يرفض تماما تعليم الاساليب - واحتقت الدولة بذلك - فلقد نشترى الوقائع المصرية وصف حفل افتتاح اول مدرسة اكثريكية لاهوتية فى الكنيسة القبطية فى العصر الحديث يوم ٢٢ طوبه ١٥٩١ للشهداء ( ٢٩ يناير ١٧٨٥ ميلادية ) . وذلك فى العدد ٥٩٢ الصادر فى غرة محرم ١٢٩٢هـ . غرة امشير ١٥٩١ ش . الموافق فبراير ١٨٧٥م فى الصفحة الثالثة العمود الاول وقالت :

« من جملة ما انشئ فى الظلال الخديوية الآن مدرسة مذهبية ( للكنيسة ) القبطية يتلقون فيها دينتهم اى اتلقن . ثم اوردت وصف « افتتاح تلك المدرسة التى يتعلمون فيها » امورهم الدينية وقواعدهم المذهبية »<sup>(٥٧)</sup> ولقد احتفظت الكنيسة القبطية بهذا الموقف الثابت فلم تجربها موجة التحريب واحتفظت « بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغفل الأجنبى .... روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتقاد والمقاومة .. »<sup>(٥٨)</sup>

ولقد كانت نتيجة ذلك كله امتزاجا هو بكل المقييس « فئة بشرية ، نادرة المثال : افترز مواقف ثقافية ووطنية موحدة على امتداد التاريخ المصرى الحديث . ودخلت به مصر معاركها ضد الاستعمار الانجليزى والاستغلال الداخلى والعدوان الاسرائيلى صفا واحدا . واورد طارق البشرى موقف ابناء الكنيسة المعاصرين فى هذا المجال فى كتابه الاخير -<sup>(٥٩)</sup> ويمثل هذا الموقف ذورة التقارب الدينى الاسلامى القبطى الذى هو فى نفس الوقت ذورة التباعد بين التيار الدينى القبطى والتيار الدينى العربى »<sup>(٦٠)</sup>

فلما - يسجل التاريخ انه على الرغم من تغير الدول والحكام فى مصر فلن ثمة استمرارا لانتقال بعض المؤسسات الشعبية فى مقدمتها الكنيسة القبطية والازهر الشريف والرهبة والطرق الصوفية . هذا الاستمرار حفظ للخصوصية المصرية طابعها المتميز . وحتى حين كان المصرى يغير دينه فليس من شك فى انه ينتقل الى الدين الجديد حاملا كل مترسب فى نفسه من دينه السابق وماسبه فيه من قيم واتجاهات . وايضا ذلك الاستمرار واضحا بالنسبة لموقف المصرى من ارضه . وهو ايضا نفس الموقف من السيطرة الأجنبية وان كانت دينية . وقد كانت الكنيسة القبطية تواجهه فى اصرار ومعاناة خلال فترة الحكم البيزنطى . ومقابلها . فلطفاح الوطنى المصرى الحديث وجد اصوله التاريخية هنا . ومبادئه للكنيسة فى المحافظة على مصر . واصله الازهر . وتبدى ذلك كله موحدا فى الحركة الوطنية الحديثة . ونستطيع ان نجد مايشبه ذلك بالنسبة لحق الشعب فى اختيار رؤسائه المدنيين وهو ما تقرره القوانين الأصلية للكنيسة القبطية<sup>(٦١)</sup> . ويعتبر الدارسون ان الرهبة فى صميمها ثورة اجتماعية<sup>(٦٢)</sup> . فى هذا كله كانت الكنيسة القبطية تعلم ابناءها احترام الانسان فى كل نواحي حياته كقيمة عظمى واسباسية . وجعل المصريون ذلك كله فى اعماق نفوسهم وظلوا يمارسونه فى اجيالهم التالية سواء انتقلوا الى الاسلام ووجدوا فيه ما يؤكد هذه القيم او ظلوا على مسيحيتهم يمارسون ماتعلمهم اياه كنيستهم .

ربما - منذ وقت مبكر فطن المصريون الى ان ظلم الحاكم هدفه ومضمونه قبل كل شئ - سياسى واجتماعى مهما تكن واجهته الخارجية دينية . ولقد ذكرنا انهم اكتسبوا هذا الوعي قبل الاسلام واحتفظوا به فى ظل الحكم الاسلامى . ويقول الدكتور حسين نصار ان القورات الاقتصادية كثرت بمصر فى العهد العباسى . . وتعددت وحظر اثرها فلم يكن يمر عام او عامان حتى تقوم ثورة سببها زيادة الخراج او منع الطعاء او السحابل فى استخراج اموال الاهالى او فرض ضرائب جديدة . وتلاحقت الثورات الاقتصادية الكبيرة ولم تسترح مصر من هذا اللون من الثورات الا فى عهود الاستقلال تحت ظل الطولونيين ثم الاخشيديين . وقام ببعض هذه الثورات الجند دون ان يتدخل المدنيين . وتدخلوا فى بعضها بعد ان بداها الجند . واشترك فى بعضها الاخر المسلمون والاقباط

وخاصة الثورات التي قامت بسبب فرض ضرائب جديدة او بسبب زيادة الخراج ، . وفي شأن الثورة التي نشبت في القرن الثالث الهجري يقول : انها قامت لاسباب مالية لا دينية واشترك فيها المسلمون والقبط .<sup>(٦١)</sup>

ولهذا حين خرج الشعب المصري الى العصر الحديث كانت الايام - بل القرون الطويلة قد اكسبته نضجا أصبح جزءا مكونا من شخصيته حتى وان كان اميا . سجل ذلك من عيش في مصر واتصل بحياة ساكنيها عن قرب . ففي كتاب وصف مصر الذي وضعه علماء الحملة الفرنسية يقول العلماء : « يكون القبط جزءا من كيان الأمة في بلد مملوء .. ان جماعتهم الصغيرة بفضل بعض النظم المستمدة من الأخلاق الإنجيلية تعطي مصر صورة الوحدة والتناسق - وهي صورة نادرة نلمح في هذه الأماكن التي خربها الطغيان والاستبداد » . وسجل جون بوزنج المبعوث الإنجليزي الى بلبرستون وزير خارجية بريطانيا في ١٨٣٧ انه يوجد في ظل الحكم التركي « شيء من التعاطف بين القبط وابناء العرب لعله نتيجة مايقاسونه جميعا من الام » .<sup>(٦٢)</sup>

## القسم الثالث النظام السياسى

١٥ - لن يمكن أن يكون لنا إدراك حقيقى لطبيعة الجماعة التى ولدت في مصر من أحشاء التاريخ الطويل ويدات مراحل حياتها الأولى في أوائل القرن التاسع عشر - لن نفهمها حقاً وإن نفهم طبيعة التنظيم السياسى الذى ضمها ان لم نتقرب من ممارستها الدينية طوال القرون السابقة . نحن نعلم أن الشريعة الإسلامية هي في وقت واحد عبادة وأخلاق ونظام للعلاقات الاجتماعية وللحكم . فكيف كان المسلمون المصريون يمارسون دينهم ؟

ثمة مسألة مسلما بها هي أنه لم يكن للمصريين بصفة عامة وجود في مجال الحكم ، وبالتالي لم يطبقوا بأنفسهم وعلى علاقات المجتمع الذى يعيشون فيه النظام القانونى والسياسى الشرعى . ونحن نعلم أن للتطبيق - أى اقتراب النص من الواقع - أثرا كبيرا في فهم النص وتحريكه . هذا هو الاجتهاد الذى يستدعى استعمال كل الأدوات التى يقدمها علم أصول الفقه . ومن المعروف أن الامام الشافعى حين جاء إلى مصر واتصل بما فيها من علاقات اجتماعية أجرى تعديلا في بعض ما كتبه من قبل أن يعيش في هذه البلاد .

ولكن المصريين انفصلوا عن مجال السياسة والحكم اجتماعيا وحضاريا ودينيا . كان مجال الممارسة الدينية الإسلامية المصرية إذن ، وعلى مدى قرون طويلة هو العبادة والأخلاق . واتجه المصريون إلى باطنهم ، وأصبح السواد الأعظم من المصريين - كما يقول الدكتور عبد الطيف حمزة - « غارقا إلى أذانه » في تيار التصوف الجارف<sup>(١)</sup> . كان ثمة « كمد المصريين » في عبارة الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور وهو يكتب عن السيد احمد البدرى - من « احساسهم بالخضوع لنوع جديد من الحكم هم المالك » . ثم يستطرد « ومهما يقل في المالك واعتناقهم الاسلام وجهودهم في سبيل حماية الوطن الاسلامى من الاخطار التى لمت به فان الحقيقة المرة التى كان يصعب على المصريين أن يتناسوها في سهولة هي أن المالك أغراب عن البلاد وأهلها وأنهم جميعا كانوا رقيقا في يوم ما وأنهم حكموا مصر وأهلها بوصفهم ارسنقراطية متعالية فصلتها فجوة واسعة عن أهل البلاد وأنهم استحوذوا على أرض البلاد وثرواتها ... »<sup>(٢)</sup> إن المصريين وقد فقدوا السلطة في العالم الخارجى ، في الحياة الاجتماعية والسياسية - عوضوا ما فقدوه بممارسة السلطة على قواهم الباطنة . ويكشف التصنيف الذى يورده الجبرتي في مقدمة تاريخه عن ان معارسة « الشريعة » و « العدل » يمكن أن تنصرف إلى « رعية » باطنية ، إذ ينهض الناس « بسياسة نفوسهم وتعديل قواهم وضبط جوارحهم وانخراطهم في سك العدل » أى أصحاب السلطان مثل الأنبياء والملوك وولاة الأمور ، ويضيف الشيخ المؤرخ تفسير ذلك : « لأن كل فرد من أفراد الانسان مسئول عن رعاية رعيته التى هي جوارحه وقواه كما ورد « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته »<sup>(٣)</sup> . هكذا تحول هذا الحديث ذو الطابع الاجتماعى والسياسى إلى وصية تدعو إلى الاستيطان والحياء الروحية الداخلية . وما يجعل لهذه الممارسة « السياسية » قيمتها الاجتماعية التوعيفية لدى الجماهير أن الحياة الصوفية لم تكن فردية ، بل انتظمت الجموع في الطرق المتعددة . وصار لكل منها تنظيمها الرئاسى .



واندفعت الجماهير في هذه التنظيمات ترتبط فيها بعلاقات اجتماعية تعوضها عن العزلة التي فرضت عليها في مجال شئون البلاد العامة . وفي نفس الوقت أسهمت - الطوائف الحرفية - في القيام بنفس المهمة شهدت أحياء القاهرة حركات شعبية عديدة في القرن الثامن عشر . كان كل حي من هذه الأحياء يكتسب خاصيته المميزة له من ذلك الرباط القائم بين المنظمات الحرفية ( الطوائف ) والمنظمات الدينية ( الطرق الصوفية ) ذلك الرباط الذي كان يفضح وقت الأزمات بطريقة فريدة<sup>(١)</sup> . ومن خلال هذه التحالفات كانت الهبات في القرن الثامن عشر .

هنا سؤال يطرح نفسه ونحن نقف عن الأصول الدفينة في الوجدان المصري للوحدة الوطنية ، ما هو - في التحليل الأخيرة الفارق بين هذا المفهوم الشعبي للإسلام وللممارسة الدينية الإسلامية الجماهيرية وبين مفهوم المسيحية والممارسة الدينية لدى جماهير القبط ؟ المسلمون والمسيحيون في مصر محرومون من الدخول في مجال السياسة والحكم - فلم يبق لهم جميعا من الدين إلا قاسم مشترك هو العبادة والتصوف أو الرهبانية والسلوك الأخلاقي .

في هذا العالم المشترك يوجد لهم الشعور بالظلم ورجاء الخلاص . وينطلق من أفئدتهم دعاء موحد إلى الاله الواحد القهار أعدل الحاكمين ونصير المستضعفين في الأرض . أو إن يرددوا أدايبهم الشعبية التي تمتلئ بنسائيل التعبير عن إدانة الواقع والحنين إلى حاكم من جلدتهم لم يمس الرق فبينون زفراتهم في أدبهم . أصبح هذا الأدب بمثابة مقاومة شعبية لظلم هؤلاء الغرباء . وتسيطر على القصص الشعبي صورة « المخلص الذي ينتظره الناس بصبر نافذ فيرفع عن كاهلهم الظلم ... ويوزع الأمر بينهم بالقسمة » كما هو الشأن في قصة الظاهر بيبرس<sup>(٢)</sup> .

هل كان القبط يدفعون الجزية بسبب أنهم مسيحيون ؟ مصر كلها كانت تدفع - كوطن - الجزية للدولة الحاكمة . فجزية القبط لم تكن تدفع ليد المسلمين المصريين . بل يشترك هؤلاء مع إخوانهم المصريين الآخرين في دفع الجزية لآل عثمان . والأساس في الجزيتين واحد - ألم يكن المسلمون المصريين محرومين من الدخول في الجيش واستخدام السيف لأن الجنود الأجانب كانوا يتولون الدفاع عن مصر . لقد تقاسم المصريون جميعا شعور دافع الجزية .

وفي هذا المجتمع الذي يفصل فيه الحاكمون هذا الانفصال الحاسم - العنصري وليس الطبقي وحسب - عن المحكومين ، وتجمع هؤلاء جميعا ممارسة دينية باطنية عميقة - في هذا المجتمع لا يتصور أن يشعر فريق من الشعب المحكوم بأن له في مجال الحكم والسياسة امتيازاً بسبب دينه على فريق آخر من هذا الشعب ذاته أو أن له في هذا المجال حقوقاً وسلطات أكثر مما للآخر . فالواقع يؤكد النقيض . ثمة مساواة كاملة في الحرمان من دخول هذا المجال . ومما يعطى لهذا الشعور بالمساواة رسوخاً يقينياً في الوجدان المصري أن الحرمان المشترك استمر قروناً طويلة امتحت فيها من الأذهان الشعبية التفرقة فيما بينها على أساس الدين في ممارسة سلطات الحكم . يروي ابن إياس أن الشيخ أبو السعود لما عاقب شخصاً « قامت عليه الثائرة وإنكر عليه الناس والفقراء ، وقالوا إيش للشيخ شغل في أمور السلطنة ، استقلت الناس به . ولم يشكره أحد »<sup>(٣)</sup> ورفض المشايخ أن يعين مصري قاضياً وأصبوا على تعيين ملازاده ابن القاضي العثماني السابق الذي غادر البلاد عند مجيء الحملة الفرنسية<sup>(٤)</sup> .

لم يكن المصريون إذن يمارسون الدين من خلال الحكم والسلطان السياسي ، بل كانوا يختبرون الدين وفقائته - بالإضافة إلى العبادة والتصوف والأخلاق - في حركاتهم الثورية بقيادة شيوخ الدين وانطلاقاً من الأزارق وفي رحابها<sup>(٥)</sup> . كان الدين في اقتناع الجماهير يستنكر ما يحدث ولم يكن في الحياة الواقعية العملية مصدراً وسنداً وقيداً لممارسة السلطة . وكانت الجماهير ترى أن المكان الطبيعي لرجال الدين ليس في صفوف الحاكمين بل في قيادة المحكومين الثائرين . كان الدين - الإسلام والمسيحية - ممارسة لرفض واقع نظام الحكم وليس سنداً ومبرراً لتصرفات الحكام . ولا يمكن أن يكون تفكير المسلمين المصريين أثناء مراحل الكفاح الوطني وصبيغته تجاهه غير ذلك . فلم تكن المسيحية مانعاً من ظلم البيزنطيين وجاحل الصليبيين المسيحيين للقبط للمسيحيين - ولم يكن الإسلام حاسماً دون ظلم الحكام المسلمين لأخوتهم في الدين من المصريين . هذه هي الخبرة المصرية المكثفة على مدى العصور من نهو استقلال الدين . ثم إن الأسباب التاريخية التي أدت إلى قيام نظام الحكم العثماني في مصر - نغني بها الغزو والاختلاف العرقي - منتفجة فيما بين المصريين وبعضهم البعض . فالوحدة البشرية الكيدة ، وإقامة الدولة الجديدة منذ محمد علي لم تكن بالغزو وما يترتب عليه من نظريات ونظم في السياسة والحكم بل كان استغلالها بجهد مشترك

وعلى أساس المساواة . ولقد رأينا نظرة المقريرين إلى تغيير الدين . إن ما يهيم لدى المصريين في مراحل كفاحهم لم يكن الدين كمنظور شكلي خارجي بل الموقف الذي يتخذه الفرد أو الجماعة .

١٦ - وهكذا تأتي الواقعة الأخرى التي بها تكتمل الحقيقة المصرية - وهي أن المصريين استخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم معا وبجهد مشترك أسهم فيه وتعبد وضحي المسلمون والمسيحيون المصريون - فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحيحة . لقد جمعتهم في مساواة كاملة أيام القهر والحرمان . ولم يكن الإنسان المصري يحسن بانه ينتمي إلى النظام السياسي والاقتصادي القائم والمفروض عليه . ولعل هذا ما يفسر ذلك العشق لأرض بلادهم والتعبير عن ذلك بأساليب غير عادية كما رأينا - يعوضون بذلك حرمانهم من مجال السياسة والحكم . كان ولاء المصريين للأرض التي يحبون عليها . ولعل هذا أيضا ما يعينه الأستاذ عباس العقاد حين يقول إن الأمة المصرية لم يكن يعينها الحاكم كما يعينها صلاح الأرض<sup>(١)</sup> . فلما بدأ التغيير - ضمهم في مساواة كاملة أيضا موكب زحف الحكوميين إلى كراسي الحكم والسيادة . لم يسبق المسلمون المصريين إخوتهم القبط في هذا المجال . لقد استردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم بلادها والدفاع عنها واحتلال مؤسسات الدولة الجديدة في وقت واحد وكثيرة للكفاح المشترك . فالأقرار بحق المسلمين المصريين في حكم بلادهم لم يسبق الإقرار بحق القبط في ذلك . ولم يحصل المصريون على هذا الحق ثم منحوه للقبط - بل يد مصرية واحدة ووجدان مصري مشترك وبجد سخى من الجميع - ثم كانت مصر للمصريين . وكان الترجيح من الجميع بهذه المشاركة غامرا - وكان الإقرار بحق المسلم والقبطي هو الإقرار بحق المواطن المصري . ولم يحدث في التاريخ الحديث لمصر أن تأخر الإقرار بحق المواطنة الكاملة لفريق من المصريين عن الإقرار بها لفريق آخر - بسبب اختلاف الدين . وهكذا ولدت الجماعة الوطنية تعبيرا عن الممارسة الدينية المصرية على مدى قرون طويلة - احتضن فيها الدين - الإسلام والمسيحية - جموع الحكوميين ومنحهم الغزاء والصبر والأمل وحفزهم على رفض الواقع . حتى إذا جاء الفرع ضم جموعهم وهي في موكب الانتصار يؤكدهم - لكل الأديان والشعوب - كرامة الإنسان وحقوقه في كل مجالات الحياة على أرض الوطن المحبوب من الجميع على مدى الدهور . إن العوامل التي فصلت في الماضي بين الحاكمين والحكوميين هي نفسها وفي ذات الزمان التي وحدت بين الحكوميين وهي أيضا التي وحدت بين هؤلاء حين صاروا يحكم أنفسهم وبلادهم .

ولقد كانت جهود المصريين لاستخلاص بلادهم من أيدي الغير ولحكمها بانفسهم تقوم بها جميع مكونات الجماعة المصرية - بحيث أن مجرد امتلاك فريق من أبناء مصر لنصيب من سلطة الحكم في الجيش أو في كائنات المالية كان يعني فتح الباب لدخول المصريين جميعا إلى هذا المجال أو ذاك . وكما باتفاق خفي كان ثمة تبادل في المواقف بحسب ظروف كل مرحلة . وإذا انفرد فريق في موقف معين بدور ما . فالأفراد كان في تحمل العبء يقصد فتح الطريق للآخر كي يأخذ مكانه الطبيعي . ففي مواجهة المماليك والعثمانيين تقدم علماء الأزهر وأعلنوا أن الإسلام يشجب الحاكم الظالم . ومن قبل ذلك كانت مواجهة الكنيسة لسلطة الحكم البيزنطية التي تنتسب إلى المسيحية . ومن بعد ذلك وحين جاءت موجات الإرساليات كانت الكنيسة القبطية هي التي تتعامل مع الوافدين وتواجههم باسم المسيحية والعقيدة المسيحية . وكان المسلمون المصريون يشجعون القبط على إنشاء المدارس لتكون بديلا لمدارس الإرساليات . وأخذ البابا كيرلس الخامس موقعه عند مواجهة جيوش الاحتلال وأعلن أن الانجليز خرجوا عن تعاليم المسيحية الحقبة التي تدعو إلى السلام وعدم الاعتداء . ويقول الدكتور على الحديدي إنه « من ثم كان الانجليز في نظر التديم والمسيحيين المصريين - فوق أنهم غزاة مفنصون - كفرة خارجون عن دينهم يجب حربهم . ولذلك كانت صفوف الأمة متراسعة في حربها الوطنية الكبرى »<sup>(٢)</sup> وحريدرات جهود لتكوين الوفد ليكون وكلاء عن الأمة وإيذانا ببداية الكفاح الوطني بكل أعبائه وتضحياته سارع القبط للدخول فيه - ولم يكن الوقت تزيعا للمغامر أو لذبح الحكم وسلطانه . وتشارك الجميع معا الاعتقال والتفني والمصادرة والاستشهاد . ولقد تتبع الاستشهاد طريق البشري في أناة علمية بداية زحف الحكوميين إلى مؤسسات السلطة أيام محمد علي وبعده . ومن دراسته يظهر بوضوح مدى اشتراك جميع مكونات الجماعة المصرية في هذا الزحف وكذا تبادل المواقف فيما بينها كي يفتح الطريق أمام جميع أبناء مصر ليأخذوا مكانهم الطبيعي في تلك المؤسسات تدريجيا . حدث هذا بالنسبة للجيش وللوظائف المالية والإدارية والتعليمية والقضائية على أن الآثار التي ترتبت على تصفير الجيش واشراك جميع مكونات الجماعة المصرية فيه ابتداء من عهد محمد علي إلى حكم سعيد - ما تم في هذا المجال كانت له آثار بالغة الأهمية في مجال السياسة ونظام الحكم<sup>(٣)</sup> -

ذلك أنه وحسبما يرى الأستاذ شفيق غريال - كان حل محمد علي وسعيد لمشكلة تكوين القوة العسكرية بفرض التجنيد العلم ذا طابع ديمقراطي « وسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الإسلامية »<sup>(١٧)</sup> والمعروف أن المعتمد كان قد أمر بشطب العرب من ديوان الجيش عام ٢١٨ هـ ( ٨٢٢ م ) وخلفهم في ذلك الجند الترك والمرتزة من الأجانب ونتج عن ذلك امتزاج العرب بسائر طبقات الشعب في مصر<sup>(١٨)</sup> . يضاف إلى ذلك ما حدث من انفصال بين مؤسسات الحكم والشعب أيام المماليك والعثمانيين . « وعلى أية حال ، فإن قرار التجنيد ( العام ) ... كان أمرا يستلزم أمورا وتتداعى معه مجموعة من الآثار . ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر في علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه « ولكن هناك ما هو أكثر - إن التغيير اقتضى إلى ذلك أن يغير « الجندى المواطن » نفسه . فهذا الجندى الجديد ليس وافدا مرتزقا بل يشترط فيه أن يكون « متوطنا في القرية التي يجب منها وإذا اهل وسكن فيها » وطبيعي أن « يحركه الشعور بالانتماء إلى الجماعة »<sup>(١٩)</sup> . وهكذا لم يعد الارتباط بالأرض - في عمليات الإنتاج والصلوات الشعبية وما اختزنه ذلك على مدى الأجيال في الأنشطة والمفاهيم الدينية والاجتماعية والفكرية ، لم يعد هذا كله وحسب هو الذي يكون نظرة المصري إلى بلاده بل وجب على الحكوم أن يعيد النظر في علاقته بالأرض والشعب . لتضم النظرة الجديدة أن المصري - المسلم والمسيحي - يعد أن كان محكوما وحسب ، عبدا للماور ، صار هو المأمور نفسه ، وهو يواصل الزحف ليكون هو الأمر . وإذا كان هذا الواقع الجديد قد فرض على الحاكم أن يحترم الحكوم ، فقد ترتب عليه أيضا أن المحكومين فيما بينهم ازدادت رابطتهم ودخلوا في مجالات جديدة تتطلب مزيدا من التعاون والاحترام المتبادل والتشارك في الوصول إلى الرأي الموحد وإلى وضعه موضع التنفيذ . لم يتم ذلك كله دفعة واحدة بل استغرق زمنا ، ولكن الطريق قد انفتح وأصبح من غير الممكن العودة إلى الوراء . « والمصريون الذين كانوا من قبل على مدى مئات من السنين يعلمون كعشب مهزوم ليس له أدنى نصيب في المساهمة لا في حكم ولا في جيش »<sup>(٢٠)</sup> فتحت أمامهم بلا تقريع أبواب السلطة لممارستها معا في بلادهم .

١٧ - وإن مقارنة بين ما حدث في مصر بعد انهيار الدولة العثمانية ، وبين ما حدث في تركيا وتلك يكشف عن طبيعة الاستلاخ في كل من البلدين . لقد خرجت الأقاليم الأوربية من سيطرة العثمانيين وانحصرت سلطة الدولة التركية في الأناضول . وفي مصر ثم شيء مماثل بالنسبة لحمد علي منذ سنة ١٨٤٠ حين انحصر سلطانه في مصر . يعد هذا الانحصار بدا في كل من البلدين بناء الدولة الجديدة . إن التغيير الجذري وجرة العلمانية الكبيرة كانا لازمين لمصطفى كمال لمواجهة المؤسسات الدينية والمفاهيم العثمانية . ويبدو أن اتاتورك وجد أن استبعاد هذه تماما أمر ضروري لإقامة المجتمع الجديد - إذ ارتأها عقبة دينية حقيقية بالغة القوة في طريق النهضة التركية التي يبتغيها .

أما في مصر فلم يكن الأمر مماثلا لذلك ، فلم يكن الدين - الاسلام والمسيحية - عائقا في طريق الشعب المصري وهو يجهد لاسترداد حقوقه بل كان حافزا وملهما وفي رحابه تمت الهبة الثورية قبل الاسلام ويعد . ومن هنا كان من الطبيعي أن لا يكون ثمة احتياج في مصر ، في المجتمع والدولة والفكر ، منذ بداية القرن التاسع عشر وما بعد ذلك - لأن تحدث فيها هزة ذات عنف وجذرية مماثلين لما حدث في تركيا . كانت محاولات التحديث تتم بصورة أهدأ : لأن الفكر الديني - الاسلامي والمسيحي - الذي نشأوا ازدهر واستقر في مصر كان مختلفا عن نظيره العثماني . وتكونت الجماعة الوطنية الجديدة في حضن الدين لإقامة نظام يحقق الحداثة والعدالة - تعبيرا عن الحياة الشعبية المشتركة السابقة التي اتبعت لها الفرصة أخيرا لأن تواصل ممارستها هذه في مجال الحكم والسياسة ، تسجيلا لنتيجة الكفاح المشترك .

هكذا ولدت الجماعة الحديثة في مصر . أو بتعبير أكثر مصيرية ، هكذا اتبع للكيان المصري العتيق أن يجد القرصة - اضطر الحاكم إليها اضطرارا كما حدث بالنسبة لتجنيد المصريين - كي يطفو إلى مجال الحكم والسياسة وأن يعبر فيها عن خصوصيته التي اختزنها على مدى الأجيال . ومن الطبيعي أن لا يتم هذا في إطار نظرية موضوعة مقدما أو من خلال وثيقة دستورية . لقد كان الخاضع للولادة يحدثان في نطاق الواقع العملي ، كانت الجامعة السياسية الحديثة تظهر وتتبلور « من حيث كونها حركة لا من حيث كونها صياغات فكرية »<sup>(٢١)</sup> . ولقد أدرك محمد علي أن إطلاق طاقات المصريين هو الكفيل ببناء الدولة التي يريد . جاء في الأمر الكريم الصادر من الجناح الخديوي محمد علي في ٥ ربيع الثاني سنة ١٢٤٠ هـ ( ٢٧ نوفمبر ١٨٢٤ ) إلى البك الكتختدا رئيس المجلس العالي عن تأسيس المجلس وطريقة مناقشاته وحسن معاملة أعضائه : « ... كن في كل خطيرة وحقيقة من المسائل التي

تقضى الأصول يبحثها في المجلس حريصا على أن تحيلها برمتها على أعضاء المجلس . مقوضا إليهم وحدهم أن يصرّفوا فيها حلا وعقدا ، وفتقا ورتقا ، ومتوقيا أن تسوق فيها حرفا واحدا من الكلام قبل أن يبلغ المجلس من بحثها الختام ومتوخيا الدقة في التزام الاتصاف لهم اذكاء لشوق التكميين منهم ، حتى إذا فرغ المجلس من تمحيصها ، ورئيت الحاجة ماسة إلى التكلم فيها فايك أن تنسب الكلام إلى نفسك . بل انظر . فأي الأعضاء كان في ملاحظاته مصيبا ، فاليه وجه خطابك قائلا : ان رأيي موافق لرايك ، وإنى أراك قد احسنت التدبير ولجبت التقرير ، ثم تناول من قوله ما كان مبهما فاخلع عليه بالثانية عنه حلة من البيان ، وما كان مجملا فلوّضه على لسانه حتى تجلوه للعيان ، مثلا يطرا على همة فتور ، ولا يتطرق إلى نشاطه وهن أو قصور ، ولتوق على أمر حقه من تداول الرأي والملاحظة ، وتبلغ به غاية المقدور من البحث والمناقشة . وليحظ أعضاء المجلس في اثناء المناقشة وينعموا بمرتبة من الحرية والترخيص تضطربهم إلى ابداء آرائهم في غير مبالاة ، وإلى الادلاء بثمرة تدبيراتهم بدون مبالاة ولا محاباة . ذلك لأن اضطرابهم هذا يستوجب منهم الاهتمام بالمناقشة المحولة على عهدتهم فيعبرون هذه المناقشة صميم عنايتهم . كما يستتجز تسويتهم لكل أمر من الأمور الموكول إليهم تسويتها . فيقدمون هذه التسوية بموجب ما تقضى إليه المناقشة . حتى إذا قبض لاحدهم أن يجد الحل المنشود أقبل الآخرون على إضائه فيكونون كلهم على اتعاد سواء في انتساب المصيرين من تشاكى الحكوميين وهم ينحنون على أرضهم أو يدفعون ما عليهم من ضرائب - إلى الجوار في مجالس الحكم للوصول إلى الأسلوب الأمثل في تصريف الأمور . ولقد نقلنا هذا النص الطويل لتوضيح إلى أي حد كان الحاكم قد اضطر إلى إدخال الشعب في المجال الذي كان يتفرد به لأنه وجد نفسه محقما إليهم . وأظهر هذا الشعب كفايته في الجيش والبحرية والزراعة والصناعة والتجارة ... وتطورت المجالس التي تضم ممثلين عن الشعب وبدأ صوتها مؤثرا - وواجهت المقاومة حين أخذت تشكل قديرا على سلطة الحاكم المطلقة ولكنها دافعت عن وجودها ، ثم انضاف عنصر نضالي هب الشعب كله لممارسته حين وصلت جيوش الاستعمار لاحتلال الوطن وتتابع مسيرة الثورة - من عرابي إلى سعد زغلول .

في كل هذه الحركة والنشاط والعمل والحياة المشتركة أفرز المصريين بوعي كل ما اختزنوه عبر العصور من حب لوطنهم وتعاون وتشترك . ووجد العشق الذي تابعتنا التعبيرات الدينية عنه فيما سبق ، كما وجد التقدير والدينى العميق لمكونات الجماعة المصرية تجاه بعضها البعض - وجد هذا كله مجالات جديدة واضحة ومحددة للتعبير عنها تعبيرا واقعا - كان المصريين طوال الأجيال الماضية يعبرون عن وحدتهم من خلال حبهم للأرض الواحدة والتصاقهم للشديد بترابها وخططها وأثارها وتاريخها فأصبح لهم الآن - إلى ذلك - مجالات جديدة للتعبير عن هذه الوحدة بفاعلية أكثر .

وتتباينت مراحل الكفاح الوطني تؤكد الموقف العمل الموحد لكل مكونات الجماعة المصرية . هذا الموقف يقوم على أساسين رئيسيين : استقلال الوطن ، والمساواة بين المواطنين . ووضع الدستور الذي يسجل هذه المبادئ .

١٨ - هل كان الدين بعيدا عن هذه الرحلة الطويلة التي سار فيها المصريون وهم يجهدون لصنع الحياة على هذه الأرض ؟

يمكن أن تكون الاجابة بأن حركة المصريين كانت خارج الدين وبعيدة عنه لو ان المفهوم الاسلامي كان مرادفا للمفهوم العشائري بحيث لا توجد ممارسة للاسلام إلا في إطار العشائرية .

ولكننا راينا أن تدين المصريين بالمسيحية وبالإسلام كان عميقا وصادقا وامتدًا ومتفقًا مع طبيعة الأرض وتكوين الشعب . قلنا أن أتبع لهم أن يسجلوا خبرتهم هذه في وثيقة دستورية لم يحتجوا إلى جرة العلمانية التي اضطر إليها مصطفى كمال . لقد نص دستور ١٩٢٢ على أن « الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية » ( م ١٤٩ ) وفي نفس الوقت « المصريين لدى القانون سواء وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين ... » ( م ٢ ) ثم نظم الدستور عوض الحكم الأجبي المطلق نظاما يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه من خلال المؤسسات .

وقد تنفع هنا مرة أخرى المقارنة بين مصر وتركيا .

لقد كان رفض المصريين للحكم المملوكي والعثماني مستمرا وعميقا في وجدان المصريين . وكان رفض المحكومين لحكائهم أكثر يسرا في مصر منه في تركيا لأن حكام مصر كانوا أجانبا ولأن للمصريين مفاهيم دينية وشعبية وحضارية مخالفة لما لدى العثمانيين حكائهم ومحكومين على النحو الذي أشرنا إليه فيما سبق . ولهذا حين جاءت لحظة العمل وتحقيق الآمال المختزنة لم يتطلب الأمر تلك الجراحة المركزة والكبيرة من العلمانية التي طلبها تغيير الأوضاع في تركيا مع الثورة الكمالية .

وفي كلمة - كان الدين في مصر دين محكومين مستضعفين وهم يتقدمون لاسترداد حقوقهم . أما في تركيا فهو دين الغزاة الحاكمين في أيديهم أدوات الحرب ومؤسسات السلطة . ومن هنا احتفظ المحكومون في مصر بعد أن استردوا حقوقهم بالسند الذي أزرعهم أيام الشدة - الدين . في حين اضطر الثائرون في تركيا إلى إجراء مواجهة عنيفة مع المفاهيم والعقائد والمؤسسات التي سادت النظام السابق .

وتكتمل المقارنة حين نجد أن الدستور الذي وضع عام ١٩٢٢ - تعبيرا عن الحركة القومية وتسجيلا لمنجزاتها - نص على أن دين الدولة هو الإسلام . ولم يقلل هذا النص من الطابع القومي للحركة ، كما لم يترتب عليه قلق القبط . ذلك أن الدستور هنا وثيقة مصرية ، وحين ينص فيه على الإسلام فمن البديهي أن المقصود هو ما يعرفه المصريون عن الإسلام وما يمارسونه منذ بدء اتصالهم به على النحو السالف الذكر في الصفحات السابقة . ذلك الإسلام الذي لأرض مصر وشعبها كله في كنفه أعظم التقدير . وليس أدل على ذلك من أن اقتراح التمثيل النسبي في البرلمان واجهه رفض جماهيري قبطي واسع ، على نطق المصريين عامة والقبط خاصة<sup>(١٨)</sup> .

وكمثال لذلك ما حدث في اجتماع كبير بالكنيسة البطريركية عقد بها يوم الجمعة ١٩ مايو ١٩٢٢ حيث امتلأت بالحاضرين إليه « مقاعد الكنيسة ومما شينا » وتحدث فيه سلامة بك ميخائيل من كبار الحاميين وعضو لجنة الوفد المصري . قال « إن الحركة الوطنية التي أعجب بها العالم كله وافقت فيها أثرا للفربيين والشرقيين لم تكن مذمومة ولا لعيا ولا لها . إن الدماء الزكية التي سفكت سواء من الأقباط أو من اخوانهم لم تكن مزاحا ولا هزلا - فمقترحو تمثيل الاقليات يريدون أن يضيءوا عليكم كل هذه المجوهرات . يقصدون أن يقولوا إن الأقلية مخدوعة وجزء منفصل يجب أن يكون له من يدافع عنه . وأن يقولوا للأغلبية أننا نراكم متعصبين فنخشاكم ... » وقال « احتمال مستحيل الوقوع أن لا ينتخب قبطي . المصريين كله لا ينتظرون لغير الكفاءة والالتزام والتضحية . وتصيبيكم في هذه التضحيات كان موجبا للفخر ... » وأصدر المجتمعون من « أعيان ومحامين وأطباء ومهندسين وموظفين وتجار ومعلمين وطلبة وممثلين للهيات المالية والعمال » بالإجماع قرارا برفض الاقتراح . وتولت برقيات التأييد من أقباط العاصمة والبحيرة والحلة الكبرى وجرجا وأسيوط وبورسعيد والبلينا<sup>(١٩)</sup> .

وجاءت التجربة تؤكد سلامة الاختيار . لقد خصص طارق البشري فصلا في كتابه لمناقشة « المجالس النيابية »<sup>(٢٠)</sup> منذ أول مجلس بعد الدستور حتى آخر مجلس قبل ثورة ٢٢ يوليو ١٩٥٢ . وسجل كيف كان الوفد يحقق الوحدة الوطنية عمليا من خلال الممارسة العملية التي مع تكرارها تصبح مدرسة تنهض بالتربية السياسية للجماهير . لقد جرى الوفد « على أن يرشح بعض رجاله في دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية أو الإقليمية وعن روابطهم الدينية أيضا . وكان نجاح هؤلاء المرحشحين يؤكد الطابع الوطني العام لسياسته ، واستجابة الناخبين له وفقا للرابطة السياسية وحدها ... » كما نصا وأصف ثابعا عن دائرة « لا تربطها بها صلة اقليمية وليس فيها قبطي عدا » كان من أواسط الصعيد ويمثل دائرة المطرية دقهلية في أقصى شمال الدلتا . وفي انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيك في دائرة المراغة ... في بلد أسرة الشيخ المراغي . واعتاد الوفد أن يرشح في دائرة الدلتا بالبحيرة غالى إبراهيم وهو ليس من أهل الدائرة ، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن وكان ينهج في الانتخابات - ولقد كانت نتيجة التتبع المتأن للانتخابات البرلمانية سالفة الذكر أن « الانتخابات التي كان يحصل فيها الوفد على الأغلبية ... كانت هي التي يصل فيها عدد القبط أكثر ما يكون ... » أن الضمان الحقيقي للوجود القبطي هو في احترام الديمقراطية وحرية الانتخابات التي كانت تأتي - رغم كل أنواع المحاربة والتزوير - بالحزب الذي يمثل الحركة الوطنية ويعبر عن المطالب الشعبية تعبيرا صادقا . وغنى عن البيان أن هذا كله مرتبط بجهد الحزب نفسه وجديته في وضع المبادئ الديمقراطية موضع التنفيذ واحترام جماهير الحزب للسياسة التي يضعها واقتناعهم بها . إن ما حققته مصر في هذا المجال بعد إنجازا عبقريا رائدا بكل المقاييس الدستورية والحضارية قديما وحديثا . لم تعد كلمة الأقلية ذات مدلول ديني - بل صار مضمونها

سياسيا . ولعل ما حدث أثناء الخلاف بين سعد زغلول وعدلي يكن يكشف عن مدلول كلمة « الأقلية » في المفهوم السياسي المصري . فقلد حدث أن اقترحت أغلبية أعضاء الوفد ( ستة ) ضد سعد زغلول لعزله . ولم يقف بجواره - كما يقول محمود سليمان غنام ، إلا مجموعة الأقباط ( ثلاثة ) ومصطفى النحاس . ولكن الأغلبية الساحقة من شعب مصر وقفت مع سعد . أي أن « الأقلية الدينية » كانت في حقيقة الأمر هي « أغلبية » أعضاء الوفد الذين وقفوا مع سعد . وكانت هي المعيرة عن « الأغلبية السياسية » لجمهور الشعب المصري .<sup>(٢١)</sup>

١٩ - عرضنا فيما سبق نظرة شعب مصر إلى أرضه وإلى مكونات جماعته وكيف أن أساس هذه النظرة هو الدين . ثم تابعنا كيف عبر الشعب من خلال فضائه عن هذه النظرة في الوثائق الدستورية والممارسة السياسية . يبقى التساؤل عن كيفية التعبير عن ذلك كله في إطار الفكر الإسلامي .

لقد لاحظ المستشار طارق الأعلى المؤبدى من ناحية والدكتور يوسف القرضاوي والشيخ محمد الفزالي من ناحية أخرى إلا أن « ثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه في تطبيق هذا النظر على الواقع الحالي في الظرف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين »<sup>(٢٢)</sup> . ويشرح الكاتب ذلك فيقول « كان تحقيق الانتماء الإسلامي السياسي لا يتم لديه ( المؤبدى ) إلا بتفنى الهنذية كإنتهاء مسيلى ... أما « الجانب المصري » فقد صدر نقده للقومية عما عيشه هو أيضا من تجارب تاريخية . وجاء اختلافه مع أبي الأعلى مثلا باختلاف التطبيق - مع الالتقاء في النظر - باختلاف الزمان والمكان .

الصواب إذن هو أن نعمل هذا النظر ونصن نحدد الخصوصية القومية المصرية بالنسبة للفكر القومي في أوروبا أو تركيا .

وهذا هو ما يتعين مراعاته إذ نجد لفهم التدين المصري تجاه المفاهيم المشتملة أو قبل ذلك . كما أيضا في المجال المسيحي بين مفهوم القبط للمسيحية والمفاهيم البيزنطية أو الغربية . في كل هذه المجالات يكون منجح التقريب بين الأشياء عن طريق تجاهل الخصائص الذاتية لكل منها بجمع الالتقاء في البدا العام أو في النصوص المحددة الثابتة - منها غير مأمون العواقب علميا . كما أن « جوهر عملية التفسير ( لأى نص ديني أو قانوني ) هي في وصل هذا النص ذى العبارات المحددة بالواقع غير المحدد ، هو صلة النص بالواقع ، أي هو حكم النص متحركا في إطار الواقع المعيش . لذلك فإن النص وهو ثابت لا تتناهى تفسيراته ، لأنه ينطبق على واقع غير متناه . وفي تطلق النص الثابت .. فإن كل واقع جديد يستدعي تفسيراً جديداً »<sup>(٢٣)</sup>

ماذا عن المبادئ والنصوص الإسلامية السياسية وكيف تم - ويتم - وصلها بالواقع المصري المعيش ، الذي يضم الأرض والجماعة التي تعيش عليها والعلاقات المضطربة الفريدة التي نشأت بين هذه الجماعة وأرضها أو فيما بين مكونات هذه الجماعة ذات المواقف الموحدة اجتماعيا ووطنيا ولغويا وإن اختلفت أديانها - على التفصيل السلف ذكره ؟

هنا حقيقة يتعين تسجيلها : إن حرمان المصريين من تطبيق الشريعة الإسلامية في مجال الحكم والسياسة أدى . ليس فقط إلى قتل باب الاجتهاد الإسلامي المصري في هذا المجال ، بل إلى هذا الباب لم يفتح أصلا لانتقاء دواعيه - خاصة في القرنين الستة السابقة على العصر الحديث . وبالتالي امتنع على المصريين وصل النصوص السياسية الإسلامية بالواقع المصري وفهم هذه النصوص - وتفسيراتها لا تتناهى - متحركة في إطار الواقع المصري المعيش . إن النص الثابت الذي حرك الاجتهاد في إطار الدولة الأموية أو العباسية بواسطة فقهاء هذه البلاد - هذا النص لم يجد الفقهاء المصريين الذين يفسرونه في إطار الواقع المصري لأن حكام مصر كانوا يحرمون المصريين علماء وغيرهم من الدخول في مجال السياسة أو الحكم . ولهذا امتنع على مدى أحقاب طويلة تحريك النصوص لتتفق مع الظروف العملية والعلاقات الاجتماعية ذات الطبيعة الخاصة في مصر بالذات - سواء بالنسبة لها كإرضى ووطن أو بالنسبة لمكوناتها الاجتماعية ذات العلاقات المتميزة . مع أن الحال كان غير ذلك تماما في أعقاب الفتح الإسلامي . تسجل المراجع أن الخليفة عمر بن الخطاب اشترط على المسيحيين « ألا يحدثوا كنيسة »<sup>(٢٤)</sup> أي ألا يبنوا كنيسة جديدة بعد الفتح .

ولكن عبد الرحمن بن عبد الحكم يسجل أن « أول كنيسة بنيت بغسطاط مصر كما حدثنا عبد الملك بن مسلمة عن ابن لهيعة عن بعض شيوخ مصر - ( هي ) الكنيسة التي خلف القنطرة ، أيام مسلمة بن

مخلد ، وثبت المؤرخ ما حدث من خلاف في هذا الشأن : « فأنكر ذلك الجند على مسلمة وقالوا له أنقرلم ان يبنوا الكنائس ؟ حتى كاد ان يقع بينهم وبينه شر . فاحتج عليهم مسلمة يومئذ فقال : إنها ليست في قيروانكم وانما هي خارجة في أرضهم . فسكتوا عن ذلك » .<sup>(٢٦)</sup>

وفي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ثارت الاضطرابات وهدمت الكنائس الحديثة . ولما أراد القبط إعادة بنائها رفض سليمان بن علي امير مصر . فلما ولي بعده موسى بن عيسى أدن في بنائها . ويقول المقرئزي إنها « بنيت كلها بمشورة الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة قاضي مصر . واحتجبان بنائهما من عمارة البلاد . وبأن الكنائس التي بمصر لم تبن إلا في الاسلام في زمن الصحابة والتابعين »<sup>(٢٧)</sup> هنا تفسير للنص وتحريك له ليتفق مع الواقع الممارس ، والاجتهاد استند إلى ان الكنيسة بسط مساكين القبط . وان بناء الكنائس من عمارة الأرض . هنا ولا شك نظرة حضارية إنسانية رائعة . وإن السوابق أيام الصحابة والتابعين تثبت حدوث الكنائس بعد الفتح ، إلى هذه الأساليب استند الولاى مسلمة بن مخلد والقاضيان الليث وابن لهيعة في وصل النص بالواقع المعيش الذى في إطاره - على الخصوص - كان الفريقان - المسلمون والقبط - يمارسون حياتهم في تواصل وتعاون على النحو الذى بدأ أيام عمرو وبنيامين : فلم يكن شمة مير مقنع لحرمان مثل هؤلاء القوم من ممارسة شعائر دينهم . بل إن التشريع كانت تفصل بين المسلمين والمسيحيين سواء في اماكن السكنى أو في الملابس أو في كنى الأسماء أو في نقش خواتيمهم « عربيا » . ولكن الحياة الشعبية في مصر صنعت « اجتهداها » المير عن الواقع الممارس . ولقد رأينا كيف سمح عمرو بن العاص باختلاط الجند الوافدين مع أهل الريف المصريين أثناء الارتياح . كما أشرنا فيما سبق إلى تعريب أهل مصر- فصارت لهم لغة واحدة . وتكشف أسماء اعلام القبط تشابها في اسمائهم وكنائهم مع إخوتهم المسلمين . ويستخلص الدارسون من تكرر إصدار الاحكام الخاصة باختلاف الملابس ان ذاك كان يعنى إهمالها وعدم الالتفات إليها مما كان يستدعى إعادة اصدارها إلى أن سقطت نهائيا بعدم التطبيق<sup>(٢٨)</sup>

٢٠ - هكذا كان باب الاجتهاد مفتوحا في هذه المسائل وفي كتب التاريخ المصرى الاسلامى أمثلة كثيرة مشابهة

فماذا عن نظام الحكم - وبالذات بالنسبة للواقع الجديد الذى نشأ مع زحف المحكومين مسلمين وقبطلا إلى مراكز السلطة ومؤسسات الحكم حقيقة الأمر أنه يبدو أن ما حدث في مصر منذ بداية القرن التاسع عشر أمر لم تظهر أهميته أمام الفقهاء المسلمين . فهؤلاء كانوا يظنون في اجتهداهم بشأن نظام الحكم والعلاقة مع غير المسلمين من منطق الفتح ما ترتب عليه من انتصار للمسلمين الفاتحين وانفرادهم بسلطة الحكم والدفاع عن الأرض المكتسبة من غير المسلمين . وهكذا كان النظام يختلف بين الفتح صلحا أو عنوة . ولكن ما حدث في مصر ابتداء من عهد محمد على شيء مختلف ، فمع الانفصال الحاسم بين الحاكمين والمحكومين ، وحين تهافت الظروف - بدأ ما أطلقنا عليه « زحف المحكومين ، ونيدا ، وتدرجيا للاستيلاء على الحكم حتى استخلصوه لأنفسهم من الداخل - وتم هذا بجهد اشتركت فيه كل مكونات الجماعة مسلمين وقبطلا . ولقد أوضحنا فيما سبق كيف يتمتع القول هنا أن بعضا من الشعب انتصر على الآخر كما هو الحال في الفتح - بل كان العدو للجميع واحدا - الا استبداد والاستعمار ، ووقف الجميع في مواجهته صفا واحدا . وهذا هو اساس الديمقراطية المصرية .

الحاصل إذن انه يمكن القول بان التراث الاسلامى في فهم الجماعة الاسلامية السياسية وفي تنظيمها - نقطة البدء في هذا التراث هي أن الفقهاء كانوا يجتهدون - على الخصوص في مسألة العلاقة بغير المسلمين - من منطلق الفتح .

ويبدو أن فرض وصول المستضعفين - مسلمين وغير مسلمين - إلى سلطة الحكم يجهد موحد ، ليعيدوا معا حياة جديدة مشركة يديرون فيها معاشون بلادهم . لم تكن موضوع اجتهد ، ولم يحدث بشأنها تفسير للنصوص وتحريك لها لتتصل بهذا الواقع الجديد . لقد اجتهدت الجماهير وقادتهم من السياسيين وفقهاء الدستور والقانون في هذا المجال على النحو الذى حدث في أعقاب الفتح الاسلامى بشأن الملابس واللغة والكنائس والحياة المشتركة في ريف مصر وما أعقب ذلك سريعا من اندماج وتعاون ويبدو للدارس ان الاجتهاد المناسب في هذا المجال يبدأ - من الدستور الاول للدولة العربية الاسلامية التى أقامها الرسول والمهاجرين والانتصار بالمدينة قبل عصر الفتوح . كانت قبائل المدينة تتكون من اليهود

وهم الاكثرية ومن دخل من هذه القبائل إلى الاسلام، فلما تحدث الدستور - وقد عرف بالصيغة أو الكتاب - عن الرعية ذكر المكونات اليهودية والاسلامية - وقرر ان الجميع رغم اختلاف الشريعة هم رعية الدولة الجديدة الواحدة وانهم متساوون في حقوق المواطنة بل ويكونون جميعا « أمة واحدة » ... وميز بين رابطة الدين ورابطة الدولة ، ويورد الدكتور محمد عماره من نص الصحيفة « المؤمنون والمسلمون من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس ، وأن اليهود أمة مع المؤمنين - لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ... وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة »<sup>(٢٨)</sup>

فهنا عدو مشترك يقف أهل الصحيفة ، في مواجهته . وقد أقامت الصحيفة وحدة بين أهل يثرب في « أمة واحدة من دون الناس » . على الرغم من اختلاف الدين فيما بين مكونات هذه الأمة . وإذا كان اليهود لم يخلصوا لهذه الأمة الوليدة<sup>(٢٩)</sup> فليس معنى هذا امتناع الاجتهاد على أساس الصحيفة حين تتوافر شروطها ويصبح من الممكن تطبيق أحكامها في أمانة وبراہ . وفي حقيقة الأمر فإن « الصحيفة » جديدة بدراسة عميقة .

وفي نظره شاملة تضم احقاب التاريخ ( ماركوسكوبية ) نستطيع أن نستخلص أنه لو ان منهج عمرو في حكم مصر الذي حاول ابن طولون - على نحو ما وحسب الامكانيات المالية والمعنوية التي أتتحت له - أن يبقفه ، وعبر عن ذلك كتاب عبد الرحمن بن عبد الحكم ، لو ان هذا المنهج الذي تباعه بعد ذلك الاخشيديين<sup>(٣٠)</sup> الذين كتب ابن الكندي كتابه في عهدهم - تواصل ، لأقرن نظاما وفكرا سياسيا اسلاميين يعطين بيما الخصوصية المصرية . ففي وقت واحد تحيا مصر حياتها الخاصة الفريدة مع ارتباط وثيق وانتماء حضارى وثقافى بجماعة اكبر . بل لعله من الممكن القول بأنه حتى مع وجود الفاطميين في مصر كان من الممكن أن يتغير مسار العلاقات بين السنة والشيعة في العالم الاسلامي كله إن لم يكن في فكر الشيعة نفسه - وذلك تحت تأثير الاعتدال المصرى والقدرة على ازالة المتناقضات والتوفيق بينها والاستيعاب والتوحيد العبرى .

ولكن الهجمة الصليبية الشرسة بما ترتب عليها من إقحام للتوتر بين المسلمين والمسيحيين في المنطقة ، ومن ضرورة عسكرية الحياة والحكم لمواجهة الجيوش الآتية من الغرب للتسلط على هذه الديار - هذه الهجمة أدت إلى انحصار الطابع المدنى الذى تزدهر فيه الحضارة والفكر والفن وينشط الاجتهاد وتتأصل الحياة المشتركة بجميع مظاهرها . واحتاج صد الهجمة الى استيراد المالك من موجات متتابعة ، الذين استمروا يمارسون سلطان الحكم واقاميا أيام العثمانيين . فانتقل شعب مصر ككلان - بكل ما ترتب على ذلك ومدى قرون طويلة من قطع الطريق على ظهور صيغة اسلامية للحكم تعبر عن الواقع المصرى كما يصفه المؤرخون المصريين ابتداء من عبد الرحمن بن عبد الحكم - مع الارتباط المصرى الوثيق بالجماعة الاكبر استجابة لدواعى الأمن والجغرافيا السياسية والانتماء الحضارى .

ومن المسلم به أن « الزمان » عنصر لازم لنضج التجربة ، فعن طريق المحاولة ثم التأمل في نتيجتها وادخال التعديلات عليها ومواصلة التجريب مع النظر الى المستقبل يصل المجتمع الى الصيغة النظرية والعملية التي تتناسب مع طبيعته وتتبع له مواصلة الحياة والتقدم . ولكن التاريخ المصرى يفصح عن أن نظاما فيها لم يمنع هذا العنصر الاساسى للنمو والنضج - سواء على الصعيد الاقليمى أو على الصعيد القومى أو الدينى في الجماعة الاسلامية . في كل هذه المجالات كانت قوى الاستبداد الداخلى والعدوان الاستعمارى الخارجى تجهض - في ضربات دورية - جهود الشعوب لصنع الحياة الكريمة على ارضها وتحقيق التقدم .

ويقدم التاريخ الحديث لمصر نموذجا بالغ الوضوح والدقة لهذا الاجهاض الدورى : بدأت تجربة محمد على عام ١٨٠٥ وضربت عام ١٨٤٠ . ولكن حيوية مصر لم تمت فنهضت أيام سعيد واسماعيل لتضرب مرة أخرى بعد مدة مساوية عام ١٨٨٢ . ثم جثم الاحتلال على مصر وبدأ الكفاح الوطنى الذى بلغ ذروته عام ١٩١٩ لتبدأ مصر مرحلة جديدة من محاولاتها للوصول الى الصيغة المناسبة للحكم في إطار الاستقلال . وهنا تعاون الاحتلال والقصر لاجهاض التجربة الليبرالية في ضربات متوالية . فلما انتهت الحرب العالمية الثانية وبدأت شعوب العالم مرحلة جديدة من الكفاح ومن بينها شعب مصر ، ونظرا لأن إمكانات تجاوز التخلف أصبحت تتيج ذلك في زمن اقل - كانت ضربات الاجهاض تتوالى خلال فترات اقصر مدى مما كان يحدث في القرن التاسع عشر : قامت اسرائيل عام ١٩٤٨ . وحدث العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ ، ثم حرب



١٩٦٧. كل عشر سنوات في المتوسط لتستهلك أولا بأول كل ما يتراكم من جهد الشعب لتحقيق التنمية في مختلف مجالاتها مع ما يصاحب الضرورات الحربية . مرة أخرى من ضبط المجتمع كله بالأسلوب العسكري تقبل إبه في ظل هذه الظروف لم يمنح المفكرين سواء في المجال الديني أو الإنساني العام الهدوء اللازم . والزمان الكائن لأعمال النظر خاصة وأن أي تجوية لم تكن تستمر المدة الكافية لتفرض شعارها الطبيعية فيمكن تطبيقها والحكم عليها وتعديلها . كانت التغيرات فجائية تضع النظم لمواجهة مواقف أنية وبالتالي في سرعة . وأدى ذلك كله إلى اضطراب الفكر ورفض الواقع جملة وتفصيلا لأنه غير مقنع وغير قادر ومن هذا المنطلق يكون التوجه إلى الإسلام باعتباره يقدم نظاما يستند إلى أسس أكثر ثباتا يعصمه من هذا التغير الذي يهدد الاستقرار والسكينة لدى الإنسان فردا وجماعة .

٢١ - والسؤال الآن - هل في هذا التوجه خطورة على الوحدة الوطنية في مصر ؟

لقد تكفلت الصفحات السابقة بالإجابة

الإسلام لم يستبعد من المجتمع الذي يهيمن عليه تعدد الأديان في مكونات الشعب . هذا « التسامح » ليس خاتمة ولكن بداية ، أي فرصة منوطة لهذه المكونات كي تقدم إسهامها في خدمة المجتمع . بعض المكونات اكتفت بذلك وعاشت على هامش الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية . ولكن البعض الآخر دخل من باب التسامح إلى مجال المشاركة الكاملة في كل هذه المجالات لأسباب موضوعية تتعلق به ووصلته الأرض وتاريخها وأساليب انتاجها . ولأن باقي المكونات - الفاتحين الذين صاروا فيما بعد جزءا رئيسيا من هذا الشعب - رحبت بهذه المشاركة . وفي مصر بدأ هذا كله منذ لقاء عمرو وبنوامين . ثم وجد المسلمون المصريون في مصر أرضا وشعبا شبيهة دينية أسبقوا عليها بركة الإسلام . وأصبح المؤمنون جميعا مسلمون ومسيحيين يعيشون هذه الأرض - التي يعيشون عليها بظلم فيها مبدأ المساواة - ببركة الإله الواحد ورباعيته . ثم توالى مراحل ذلك التطور الذي حاولنا أن نلقى عليه في الصفحات السابقة نظرة شاملة تحيط بمساره

التوجه إلى الإسلام الآن لا يكون باعتباره ماضيا نتذكره ولكن باعتباره واقعا حيا ومستقبليا . فنقطة الانطلاق فيه دائما معاصره - بمعنى أن منهج « التسامح » الذي بدأه فائض هذه الشجرة الطيبة ، مازال يفرض نفسه . فتكون النتيجة التي أدت إليها البداية ، هي نقطة انطلاق جديدة إلى أفق إنسانية ووطنية وعربية وإسلامية أرحب . فالإسلام لا يتقيد إنجازا ثم في ظله وإلا كان ينفي نفسه ، بل إنه ليعتز بهذه النتيجة لتكون هي البداية في مسار جديد ، وبمنهجه الثابت يعطي لهذه النتيجة الفرصة المتجددة كي تزدهر بالأكثر وتعطي ثمرا جديدا « ثلاثين وسنتين ومائة »<sup>(٢٠)</sup> لمزيد من الوحدة والتعاون والتقدم والأزدهار .

ولئن كاتب هذه السطور ليشترك الاعتراف بأن هناك فكريا موروثة عشنا وعشنا به أجيالا عديدة ، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا ، بحضارته ونهضته وحيويته حينا ، وبانحداره وجموده حينا ، وببصراته السياسية والاجتماعية وبنزعات الاستبداد والحفاظة ونزعات القمرد والثورة<sup>(٢١)</sup>

وإذا كان هذا الفكر الموروث قد ضم - ضمن كنوزه الثمينة - حب مصر والاعتزاز بشعبها واسيغ عليها الرعاية ومنحهما الفرصة للبقاء والنمو والأزدهار والغطاء الإسلامي والمسيحي والإنساني ورعا كل حركات التحرر التي كانت تريد أن تضع القيم السامية في هذا الفكر الموروث موضع التنفيذ فتتحول من مشاعر وتدبير إلى واقع موضوعي اجتماعي واقتصادي وسياسي - إذا كان هذا الفكر الموروث قد أتجز هذا كله في الماضي ، وما تضمنته الصفحات السابقة صجرد مثل ذلك ، فلن هذه الطاقة الانسانية القوية قادرة على مواصلة المسيرة انطلاقا من النتيجة التي وصلت إليها .

وغني عن البيان أن مرحلة الاجتهاد الإسلامي الجديدة لا تعني الاستغراق « في الجانب الفقهي ... على حساب الجانب التاريخي » فتتحول بذلك « الأحداث التاريخية من مادة تاريخية إلى مادة فقهية مجردة من ملاسبات الواقع وترايط سياقه » كما لا يعني الاجتهاد الدعوة إلى « الحكم الفردي الذي يتقيد بأحكام الشريعة ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها »<sup>(٢٢)</sup> بحيث تهرلك ضمانات الحكم النيابي فلا يتعدى الخيار المطروح إما الخضوع المطلق أو الثورة العارمة<sup>(٢٣)</sup> دون محاولة استنهاض الطريق الوسيط الذي يتيح التغيير عن طريق المؤسسات النيابية . وأيضا فإن الاجتهاد لا يعني استغلال مبادئ نشأت وطلبت في بلاد ليس فيها ما ارتاه المسلمون الأوائل في مصر أو شعبيها ولا تضم جماعتها مكونات متعددة من ناحية وموحدة من ناحية أخرى كما هو الشأن في مصر . أو عن « طريق تهرير الواقع على علته بغطاء

من مادة اسلامية <sup>(٢٤)</sup> . إن الرسالة الملقة على الاجتهاد الدينى و المرحلة المقبلة هى فى اكتشاف جوانب النص فى « الاجتهاد الشعبى » الذى تحقق فى المراحل السابقة من حركة التحرير الوطنى والدستورى والاجتماعى - والدين هو الكيل بأن يكمل ما فى النظام الوضعى من نقص يهدد حقوق الإنسان أو كرامته . فهو القادر على أن يثبت فى هذا النظام القيم الإنسانية والمبادئ الخلقية التى يقصر النظام الوضعى عن أن يستوعبها بسبب التصاقه المجرد بالعلاقات المادية أو تقيد به بالصياغة القانونية المصمتة .

٢٢ - وفى حقيقة الأمر فإن التجربة المصرية تقدم انجازا إسلاميا يفخر به الإسلام ويقدمه للعالم مثلا فى الامكانيات التى يتيحها لن يعيشتون فى ظله - ليس فى ظل التسامح والأريحية - ولكن مع إطلاق طاقات التطور والمشاركة حتى الوحدة بين المواطنين . وهى تقدم انجازا مسيحيا نموذجيا لما يمكن أن يشهده أى بلد المواطن المسيحى المخلص فى خدمة بلاده والاخلاص لشعبها . مصر الإسلام والمسيحية تقدم هذا النموذج لكل بلد فى مثل ظروفها تحاول أن تكون جماعتها من خلال التحرر من السيطرة الداخلية أو الخارجية . إن الوصول الى صيغة اسلامية تعبر عن العلاقات بين المواطنين ذوى الاديان المختلفة وهم يرحلون لاسترداد بلادهم - وهو ما اطلقنا عليه زحف الحكوميين والمستضعفين - أصبح ضرورة الآن بالنسبة للبلاد التى تضم أقليات إسلامية . إن النموذج المصرى الذى أتاح للقطب فى ظل الإسلام أن ينهضوا بواجباتهم الوطنية هو الاجتهاد الإسلامى المناسب الذى يقدم للأقلية الإسلامية فى أى بلد - كى تنهض بأعبائها فتحقق الوحدة لشعبها وتحصل على حق المواطنة الكاملة وتعيش فى ظل مبدأ المساواة - فمصر تقدم هذا النموذج لتلك الأقليات باعتباره اجتهادا اسلاميا عليها أن تمارسه . أما الاقتصر على الاجتهاد التقليدى الذى تم فى إطار عصر الفتح فلم يعد مناسباً مع عالمية الإسلام وانتشاره . هذا النموذج هو أيضا الاجتهاد المسيحى الذى يقدم للبلاد المذكورة حين تكون الأقلية فيها مسيحية .

إن المساس بالانجاز الإسلامى المسيحى الذى تم فى مصر - أقل مساس - هو خسارة للإسلام والمسيحية ومصر والإنسان . لأن هذا المساس يعنى أن بعض المكونات الاجتماعية مهما بذلت من جهد أو إخلاص فلن يحفظ لها الجيل أو تتألف القديسين والمساواة - وهذا ما اقتنصه أعداء مصر فى بعض مراحل تاريخها بعد الحروب الصليبية <sup>(٢٥)</sup> أو فى أعقاب الحركة الوطنية وأسماه الدكتور عبد العظيم رمضان : « الشماتة الاستعمارية » <sup>(٢٦)</sup>

هنا فى مصر يجمع المصريون حب مصر والبحث المشترك عن صالحها . ينتفى منهج الاستيعاد ويحل الحوار والتعاون محله . وهذا أساسه أولا الاحترام المتبادل ، فطلما أن الموقف العملى الواحد هو نفسه الموقف العملى للآخر وبافتراض أن دين كل منهما هو الذى دفع كلا منهما إلى هذا الموقف ، فلا بد أن يكون لاحترام كل لدين الآخر سند موضوعى . والحوار والتعاون من أجل هدف مشترك يتطلبان أن يقدم كل طرف خير ماعنده ، وأن يرى لدى الآخر خير ما فيه . وإن يفكر دائما فى موقف الآخر إزاء ما يقول أو يفعل - خاصة إذا كان ذلك له صلة بالآخر . <sup>(٢٧)</sup>

إن كانت هذه السطور - وهو قيطى - ليرفض - وقد عاش التجربة المصرية ، ممارسة ودراسة ، ليرفض - من واقع خبرته العملية ، أن ينسب للإسلام أنه لا يضمن حقوقا للإنسان كاملة إلا إذا كان الإنسان مسلما ويعيش فى دولة إسلامية

وبعد ...

ففى نور تراثنا القديم - الذى أثرتنا أن ننقل بعض نصوصه كما هى - أبصرنا أشياء جديدة معاصرة فى مصر وفى الإسلام وفى المسيحية وفى أنفسنا . اكتشفنا أن الدينين فى المفهوم والممارسة التشبيهي من العوامل الرئيسية لوحدة هذا الشعب . وأنها فى إسلامنا أو فى مسيحيتنا مصريين بأكثر مما يدعو إليه الله القويم المصرية . وهذا من عبقريته الدين الذى يحتضن الإنسان وكل ما يتصل به - ويلهمه ويخرج منه أفضل ما فيه . ووجدنا أننا فى مصريتنا جزء من كيان عريق هو الحضارة العربية والإسلامية - عشنا فى ظلها بل تشاركنا جميعا فى صنعها .

إن التراث فى بساطته الأولى وصدقه العقوى يعطى الفرصة للقراءة المعاصرة . وحين نقرأ اليوم أن عبد عبد الحكم واجتهاد الليث وميامره ابن الكندى والمقرئى .. ومن قبلهم جميعا « الصنفى » ... ثم مكتبته ساويرس وأبو المكارم وما تصنعت الصلوات ... محس أن بداء الوحدة الوطنية هى « الصنفى » الذى لكم نحتاج أن نعود الى التقليد الذى أرساه مؤرخو مصر فى العصور الوسطى - أن نستفك كل كتاب وكل عمل يذكر « فضائل مصر » لتكون هى هدفنا المشترك ، ومكافئتنا على الجهد ، ومثوانا الأخير .

## المراجع

### المقدمة

- ( ١ ) جمال حمدان ، شخصية مصر - دراسة في عبقرية المكان ، طبعة ١٩٧٠ ص ١٦ والجزء الثاني من طبعة ١٩٨١ ص ١٤ .
- ( ٢ ) طارق البشري ، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية ، ١٩٨٠ ، ص ٩ .
- ( ٣ ) المرجع السابق ، ص ١٠ .
- ( ٤ ) المرجع السابق ، ص ٩ .
- ( ٥ ) عبد الجيد عبيد ، لمحات من تاريخ الحياة الفكرية المصرية قبل الفتح العربي وبعده ، ١٩٦٤ ، ص ٧١ .

### القسم الأول

- ( ١ ) عبد العزيز الشماوي ، الدولة العثمانية - دولة إسلامية مفترى عليها ، الجزء الأول ، ١٩٨٠ ، ص ١٠ و ٣٣ و ٣٩ .
- ( ٢ ) Bernara Lewis, The emergence of modern Turkey, 2nd ed., 1968, P 18 .
- ( ٣ ) الشناوي ، المرجع السابق ، ص ١١ و ١٢ .
- ( ٤ ) كتاب فتوح مصر واخبارها ، تأليف أبي القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكم بن اعين القرشي المصري رحمة الله عليه ، طبع في مدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل ، ١٩٢٠ ، نشره Charles C. Torrey .
- ( ٥ ) محمد عبدالله عنان ، مؤرخو مصر الاسلامية ومصادر التاريخ المصري ، ١٩٦٩ ، ص ٩ .
- ( ٦ ) المرجع السابق ، ص ١٩ .
- ( ٧ ) محمد عبدالله عنان ، اسيرة بني عبد الحكم ومكائنتهم العلمية ، في دراسات عن ابن عبد الحكم ، ١٩٧٥ ، ص ٤١ .
- ( ٨ ) فتوح مصر ، ص ٤ .
- ( ٩ ) فتوح مصر ص ١٨ .
- ( ١٠ ) فتوح مصر ، ص ١٤٩ .
- ( ١١ ) عنان ، مؤرخو مصر ، ص ١٧ .
- ( ١٢ ) عنان ، اسيرة بني عبدالحكم ، ص ٣٩ .
- ( ١٣ ) جمال حمدان ، الجزء الأول ، ١٩٨٠ ، ص ١٢ و ١٩ .
- ( ١٤ ) احمد عزت عبدالكريم ، عبدالرحمن بن عبدالحكم ، في دراسات عن ابن عبدالحكم ، ص ١٦ .
- ( ١٥ ) سيدة اسماعيل كفاف ، المنهج التاريخي لابن عبدالحكم ، في دراسات ، ص ٣٢ ، ٣٣ .
- ( ١٦ ) المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣٠ .
- ( ١٧ ) عنان ، مؤرخو مصر ، ص ١٩ و ٢٠ .
- ( ١٨ ) فضائل مصر ، لعمري بن محمد بن يوسف الكتدي ، تحقيق ابراهيم احمد العدوي وعمل محمد عمر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ . وانظر عبدالحكيم الكتيب ، قراءات ودراسات عن مصر والمصريين ، كتاب اليوم ، ص ٧ . واحمد عبدالحكيم يوسف ، مصر في القرآن والسنة ، سلسلة اقرا دار المعارف رقم ٣٧٢ .
- ( ١٩ ) المرجع السابق ، ص ٢٦ .
- ( ٢٠ ) المرجع السابق ، ص ٥٧ و ٦٣ - ٦٥ .
- ( ٢١ ) المرجع السابق ، ص ٦ وما بعدها .
- ( ٢٢ ) المختار من بدائع الزهور في وقائع الدهور ، تأليف محمد بن احمد بن ابياس الحنفى المصري ، كتاب الشعب ، ١٩٦٠ ، ص ٦ .
- ( ٢٣ ) كتاب المواظاة والاعتبار بذكر الخطوط والآثار يختص ذلك بلخيار اقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها ويقتضيها ، دار التحرير للطبع والنشر ، ص ٤٧ .
- ( ٢٤ ) سفر التكوين ١٣ : ١٠ .
- ( ٢٥ ) اعمال الرسل ٧ : ٢٢ .
- ( ٢٦ ) اشعيا ١٩ : ٢٥ .

- (٢٧) تكوين ٢ . ١٠ و ١٣ .  
 (٢٨) كتاب الدر الثمير في شرح سفر التكوين . منقول عن نسخة قديمة كتبت سنة ١٤٠٩ للشهداء . ١٨٩٥ . ص ٦٢ .  
 (٢٩) اسجيل متى ٢ ١٣ - ١٥ .  
 (٣٠) اثينا غريغوريوس . الدير المحرق - تاريخه ووصفه وكل مشتملاته . د . د . ت . . ص ٤٢ و ٤٣ .  
 (٣١) انشعاب ١٩ .  
 (٣٢) الدير المحرق . المرجع السابق . ص ٤١ .  
 (٣٣) كتاب الإبصلمونية المقدسة السنوية . طبعة جمعية نهضة الكنيسة . ١٩٢٩ . ص ٥٦٧ .  
 (٣٤) الدير المحرق . المرجع السابق . ص ٤٧ وما بعدها .  
 (٣٥) انجيل متى ٢ : ١٩ - ٢٣ .  
 (٣٦) انظر على سبيل المثال القصص عبدالمسيح سليمان . مياصر وعجائب السيدة العذراء والدة الإله الكلمة على حسب ما وضعه آباء الكنيسة الأرثوذكسية . ١٩٢١ - القس داود عزيز . مبارك شعفي مصر - عن زيارة السيد المسيح للدير المصري - ملكة حبيب يوسف ويوسف حبيب . العائلة المقدسة . مصر مترجم عن R.P.M. Julien, l'Égypte Souvenirs bibliques, 1889.  
 القس كيرلس ابراهيم سعد . لسة خزان على ارض مصر - جريدة وطني ١ يونيو ١٩٨٠ -  
 (٣٧) فضائل مصر . المرجع السابق . ص ٦٤ .  
 (٣٨) القصص بفلوثيروس السرياني . من اقوال الشيخ الروحاني . ١٩٧٧ . ص ١٨ .  
 (٣٩) كتاب اللقان والسجدة . طبعة ١٩٢١ .  
 (٤٠) تكوين ٢ : ١٥ .  
 (٤١) الفخاوي القفس صلاة للياه والزروع والثمار

- (٤٢) نيل سليم وجرجس المنفي . الشهيدين ابيجول الجندي وابيجول القس . ١٩٦٦ . ص ٢٣ و ٣٥ .  
 (٤٣) A.F. Shore, Christian and Coptic Egypt, dans the legacy of Egypt, 2 ed, by J. K. Harris. Oxford, 1971, p402  
 وكان الاعتقاد الشعبي ان هؤلاء المجاهدين ينطلقون إلى الصحراء مهبط الأرواح الشريرة المخادبة فيصاركونها بعيدا عن الأرض المأهولة بالسكان في وادي النيل وهكذا يمتحنون مدى هذه الأرواح من ان يفتحان الأرض ويستأثرا . المرجع السابق ص ٤٠٣ .  
 (٤٤) رسالة بلوتارخوس عن ابيزيس وفوزيريس ترجمها عن اليونانية الدكتور حسن صبحي بكري راجعها الدكتور محمد سفر خليفة . الألف كتاب . ٢٣٥ . ص ٥٦ .  
 (٤٥) محمد عبيدات عثمان . مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية . الطبعة الثانية . ١٩٦٩ ص ٣ - ٥ .  
 (٤٦) المقريزي . المرجع السابق . ص ٣ .  
 (٤٧) ابوالكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود . كتاب كنائس مصر وديريتها . مع ترجمة إلى الانجليزية . B.T.A. Evetts وتعليق A.J. Butler . اكسفورد . ١٨٩٥ .  
 (٤٨) نعمة المناشرين فيمن ول مصر من الولاة والسلطين كاليق الإمام الشيخ عبيدات الشوقلوي رحمه الله تعالى . بهامش تاريخ الاسعافي . ( انظر الهامش الثاني ) . ص ١٥ .  
 (٤٩) كتاب لطائف اخبار الأول فيمن تصرف في مصر من ارباب الدول كاليق العبد الطير إلى علو ربه الكريم الباقي محمد عبدالمعطي بن ابي الفتح بن احمد بن عبدالحسن بن علي الاسعافي الخوالي ( وبهامشه تحفة المناظرين . المرجع السابق ) .  
 وانظر محمد ابيس . مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني . معهد الدراسات العربية . ١٩٦٢ . ومفلقه : مؤرخ مجهول سبق الجبرتي . مجلة الهلال . اول يوليو ١٩٦٤ . ص ٢٤ وما بعدها .  
 (٥٠) محمد حمارة . الاعمال الكاملة لرقاعة واقع الطوطلوي . الجزء الثالث .

## القسم الثاني

- ( ١ ) الشنوي . المرجع السابق . ص ٣٢١ . ٣٢٢ . ٣٢٤ . ٣٢٦ .  
 ( ٢ ) المرجع السابق ص ١١٩ و ١٢٠ .  
 ( ٣ ) المرجع السابق ص ١٢٣ .  
 ( ٤ ) علي ابراهيم حسن . دراسات في تاريخ الملكية المصرية وفي عصر الناصر محمد بوجه خاص . ص ٣١ .  
 ( ٥ ) المرجع السابق ص ٣٤ .  
 وانظر ايضا علي ابراهيم حسن . مصر في المصور للوسطي من الفتح العربي إلى الفتح العثماني . الطبعة الخامسة . ١٩٦٤ . ص ٣٣٧ .  
 ( ٦ ) صبحي وحيدة . في اصول المسألة المصرية . ١٩٥٠ . ص ٦٥ .  
 ( ٧ ) ابراهيم طرخان . مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة . ص ٢١٧

( ٨ ) Poliak, Le caractère colonial de L'Etat, mamelouk dans ses rapports avec I.Horded'or . Revue des Etudes Islamiques, 1935, P 241.

- ( ٩ ) برنارد لويس . المرجع السابق ص ١٤ و ١٥ و ٤٠ .  
 ( ١٠ ) وليم سليمان . الحوار بين الأديان . ١٩٧٦ . ص ١٠٩ .  
 ( ١١ ) فتوح مصر . ص ٥٨ و ٧٣ و ٧٤ .  
 ( ١٢ ) فتوح مصر . ص .  
 ( ١٣ ) ساويرس ابن المقفع . تاريخ بطريركة الاسكندرية . طبعة افئس . ص ٢٣١ و ٢٣٢ و ٢٣٣ .  
 ( ١٤ ) ابراهيم احمد العدوى . وصف ابن عبدالحكم للتنظيم الإداري والمالى في مصر . في . دراسات عن ابن عبد الحكم . ص ١٣١ .  
 ( ١٥ ) فتوح مصر . ص ٤ و ٥ . ويوردها المقرئى . المرجع السابق . ص ٤٥ .  
 ( ١٦ ) سيدة اسماعيل كنف . مصر في فجر الاسلام من الفتح العربى إلى قيام الدولة الطولونية . ١٩٧٠ . ص ١٦٦ .  
 ( ١٧ ) الشرفقوى . المرجع السابق . ص ٦ .  
 ( ١٨ ) فضائل مصر . ص ٢٧ .  
 ( ١٩ ) المرجع السابق ٣١ .  
 ( ٢٠ ) الخواص السابقة في اخبار مصر والقاهرة . ص ١٦٩ محمد انيس . مغل . الهلال . المرجع السابق . ص ٤٣

( ٢١ ) رفاعة الطهطاوى . كتاب مناهج الأديب المصرية في مناهج الأدب المصرية . الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى . دراسة وتحقيق محمد عمارة الجزء الأول ١٩٧٣ . ص ٣٨٣ و ٢٤٩ و ٢٥١ و ٢٨٦ و ٣١٩ وانتظر الطهطاوى في هذا كله .  
 Anouar Abdel Malek. Idéologie et. Renaissance Nationale, L'Egypte Moderne, Paris, 1969.

- ( ٢٢ ) طارق البشرى . الاطار التاريخى الحديث لموضوع الاقليات والوحدة العربية . المستقبل العربى . ٣٠ اغسطس ١٩٨١ . ص ٨٣ .  
 ( ٢٣ ) سيدة كنف . مناهج ابن عبدالحكم . المرجع السابق . ص ٢٩ .  
 ( ٢٤ ) سيدة اسماعيل كنف . ابو الحسن واول دولة عربية مصرية في النجوم الزاهرة . في . المؤرخ ابن تغرى بردى جمال الدين ابو الحسن يوسف . ١٩٧٤ . ص ٣٣ وما بعدها .  
 ( ٢٥ ) المرجع السابق  
 ( ٢٦ ) سيدة اسماعيل كنف . احمد بن طولون . اعلام العرب . ١٩٦٥ . ص ١٢٦ و ١٢٧ .  
 ( ٢٧ ) المرجع السابق . ص ١٩٥ .  
 ( ٢٨ ) فتوح مصر . ١٥٨ - ١٦١  
 ( ٢٩ ) العدوى . المرجع السابق . ص ١٤٠ .  
 ( ٣٠ ) فتوح مصر . ص ١٤٤  
 ( ٣١ ) فتوح مصر . ص ١٠٢ والعدوى . المرجع السابق . ص ١٤٥  
 ( ٣٢ ) العدوى . المرجع السابق . ص ١٣٤ و ١٢٧ و ١٣٧ .  
 ( ٣٣ ) جمال حمدان . المرجع السابق . طبعة ١٩٧٠ . ص ٧ .  
 ( ٣٤ ) المرجع السابق . للجزء الثانى . طبعة ١٩٨١ . ص ٦٩٠ و ٦٩١ .  
 ( ٣٥ ) سيدة كنف . ابن طولون . المرجع السابق . ص ٣٦ و ٣٧ .  
 ( ٣٦ ) فتوح مصر . ص ١٣٩ .  
 ( ٣٧ ) لوردها محمد العزب موسى . وحدة تاريخ مصر . ١٩٧٢ . ص ١٨٨ وانتظر جمال حمدان . الجزء الثانى . ١٩٨١ . ص ٣٠٦ .  
 ( ٣٨ ) العزب موسى . المرجع السابق وانتظر فتوح مصر ١٦٢ و ١٨٧ و ١٨٨ . والعدوى . المرجع السابق ص ١٣٥  
 ( ٣٩ ) وليم سليمان . الحوار . ص ٨٧ .  
 ( ٤٠ ) كتل صالح نخله كتاب تاريخ وجدول بطريركة الاسكندرية . ١٩٤٣ . ص ٢١ .  
 ( ٤١ ) جمال حمدان . المرجع السابق . طبعة ١٩٧٠ . ص ٥٣ . طبعة ١٩٨١ الجزء الثانى ص ٣٠٦ و ٣٠٧ .  
 ( ٤٢ ) حسين مؤنس . الشرق الاسلامى في العصر الحديث . الطبعة الثانية . ١٩٣٨ . ص ٧ . وجمال حمدان . الجزء الثانى . ص ٤٣٩ .  
 ( ٤٣ ) الدسوقيه - تعليمات الرسل . اعداد وتعليق وتقديم وليم سليمان . ١٩٧٩  
 ( ٤٤ ) لوردها محمد العزب موسى . المرجع السابق . ص ١٠٠ و ١٠١  
 ( ٤٥ ) المرجع السابق . ص ٩٠ وما بعدها .  
 ( ٤٦ ) برنارد لويس . المرجع السابق . ص ١٤ و ٤٠ .  
 ( ٤٧ ) برنارد لويس . ص ٦ و ٢٦ و ٣٤ و ٤٤ و ٥٦ و ٦٠ و ٦١ و ٨٣ و ٨٦ و ٨٨ و ١٣٦  
 ( ٤٨ ) المقرئى . الخطط منشورات دار العرفان . لبنان ٣ . ص ٤٠٤  
 ( ٤٩ ) المرجع السابق .

- (٥٠) سعيد عبدالفتاح علشور، مصر في عصر دولة المماليك البحرية، ص ٣٦ و ٥٩ و ١٨٥ - علي إبراهيم حسن، دراسات، المرجع السابق، ص ٣٧.
- (٥١) علي إبراهيم حسن، دراسات، ص ٢٢ - مصر في العصور الوسطى، ص ٣٨٣ سعيد عبدالفتاح علشور، الظاهر بيبرس، ص ١٣ - طرخان، المرجع السابق، ص ٥٢.
- (٥٢) محمد مصطفى زيادة، بعض ملاحظات جديدة في تاريخ دولة المماليك، مجلة كلية الآداب، مايو ١٩٣٦، ص ٧٩.
- (٥٣) عجائب الآثار، الجزء الأول، ٨ و ٩.
- (٥٤) طارق البشري، المسلمون والإقطاع، ص ٢٢.
- (٥٥) المرجع السابق، ص ٢٨.
- (٥٦) وليم سليمان، الكنيسة القبطية تواجه الاستعمار والصهيونية، ص ٢٤.
- (٥٧) تيه كامل داود، صفحات مجهولة من تاريخ الإمبراطورية في القرن التاسع عشر، مجلة مدارس الاعداد، ٢٨، الإصدار ١ و ٢، يناير وفبراير ومارس ١٩٧٤، ص ٧٨ و ٧٩ - ليبي فوس، مجلة صهيون السنة ٥٢ عدد ١٠، أكتوبر ١٩٤٦، ص ٣١٢ - ٣١٤.
- (٥٨) طارق البشري، المسلمون والإقطاع، ص ٣٥ و ٣٧.
- (٥٩) المرجع السابق، ص ٧٢٥ وما بعدها.
- (٦٠) ولدها كله فإن القول بأن هناك فريقا بين الإقطاع تفنده فكرة الإقطاع مع الغرب باعتبار أن دول أوروبا الغربية وأمريكا تدافع عما سماه تشترشل «حضارتنا المسيحية» - ميلاد حنا، موقع إقطاع مصر على الساحة السياسية، نظرة تاريخية مستقلة، دراسات عربية، السنة ١٦، العدد ١، نوفمبر ١٩٧٩، ص ٢٠ هذا القول يبدو شاذًا ولا يكاد التامل الدقيق في التاريخ والواقع المصريين يلحظه. كما أن الفرض لا يتنه أصحاب هذه الحضارة المسيحية، أنفسهم يلحظ تحاملا شديدا على القبط لأنهم لا يسلمون ختمهم «المضاري المسيحية». وعلى العكس من ذلك فإن شعور القبط هو أن مسيحييتهم تختلف عن مسيحية الغرب وإن لديهم وجدهم الإيمان المستقيم.
- (٦١) وليم سليمان، الكنيسة، المرجع السابق، ص ٣٧.
- (٦٢) وليم سليمان، التراث الكنسي القبطي في اختيار الجالس على كرسي القديس مرقس الرسول، شفيق غبريل، تكوين مصر، ١٩٥٧، ص ٧٤.
- (٦٣) Tawney, Religion and the rise of Capitalism, Pelican Books, 1948, p. 31.
- (٦٤) حسين نصار، التطورات الشعبية في مصر الإسلامية، الطبعة الأولى، المكتبة الثقافية رقم ٢١٥، ص ٥٧ و ٧١.
- (٦٥) الطبعة الثانية، منشورات أفرا، بيروت، ص ٥٩ و ٦٠ و ٧٣.
- (٦٦) محمد فؤاد شكرى وعبدالمقصود غناني وسيد محمد خليل، بناء دولة - مصر محمد علي، ١٩٤٨ - من تأليف جون بوزنج، ص ٣٧٨ - ٣٨٩.
- (٦٧) ويقول كلوت بك أن العرب الصليبيين أكثر تسامحا نحو الدعيين من الشعوب الإسلامية الأخرى، وأن المصريين يوقعونهم في التسلح - لحة عامة إلى تاريخ مصر - ترجمة محمد مسعود، الجزء الأول ص ٤٨٧ - ٤٨٩.
- (٦٨) طارق البشري، المسلمون والإقطاع، ص ٢٠ و ٢٨.

#### المسلم لثالث

- (١) عبداللطيف حمزة، الحركة الفكرية في مصر في القرنين الإثني عشر والقرن الثالث عشر، ص ١٢٢.
- (٢) سعيد عبدالفتاح علشور، السيد أحمد البدوي، ص ٣٤ و ٣٦.
- (٣) عجائب الآثار، الجزء الأول، المقدمة، تاريخ الاسحاق، المرجع السابق، ص ٢٥٤.
- (٤) أندريه ريمون، لحياء القاهرة الشعبية في القرن الثامن عشر والحركات الجماهيرية التي قامت فيها، الطبعة، مايو ١٩٦٨، ص ٤٨.
- (٥) عبدالحمد بيبرس، الظاهر بيبرس في القصص الشعبي، ص ١٩ و ١١٦.
- (٦) صبحي وحيدة، المرجع السابق، ص ١١٤، هاشم ١.
- (٧) الجبرلي، عجائب الآثار، الجزء الثالث، ص ٧٢.
- (٨) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٢٥٨ - ٢٥٩، الجزء الثالث، ص ٢٢٩ - ٢٣٩.
- (٩) عباس محمود العقاد، سعد زغلول، سيرة وتحية، ١٩٣٦، ص ١٩.
- (١٠) علي الحديدي، عبدالله النديم، خطاب الوطنية، اعلام العرب، ص ٢١٤.
- (١١) طارق البشري، المسلمون والإقطاع، القرن التاسع عشر، ص ٩ وما بعدها.
- (١٢) ذكرى البطل الفاتح ابراهيم باشا ١٨٤٨ - ١٩٤٨، مجموعة أبحاث ودراسات ١٩٤٨، ص ٨. ابوردها طارق البشري، ص ١٤.
- (١٣) سيدة كاشف، ابن طولون، ص ١٢٥.
- (١٤) طارق البشري، ص ١٤.

- (١٥) المرجع السابق . ص ١٨ .
- [ ١٦ ] المرجع السابق . ص ٥ - الأطار . ص ٨٣ وما بعدها .
- (١٧) محمد خليل صبحي ، تاريخ الحياة النيلية في مصر في عهد سلطان الجفان محمد علي باشا الجزء الخامس ، ص ٣ وما بعدها .
- (١٨) طارق البشرى ، ص ١٩١ .
- (١٩) نشرت وقائع هذا الاجتماع في كتيب بعنوان : براءة الإقباط من طلب تمثيل الاقليات .
- (٢٠) طارق البشرى ، المسلمون والإقباط . ص ١٩٧ وما بعدها .
- (٢١) انظر في تفصيل ذلك ، ولیم سليمان ، الحوار . ص ١٣٤ ، والمراجع .
- (٢٢) طارق البشرى ، المرجع السابق ، ص ٦٨٨ .
- (٢٣) المرجع السابق ٥٠٧ .
- (٢٤) علي حسني الخريوطي ، الإسلام واهل الذمة . ١٩٦٩ . ص ٧٩ .
- (٢٥) فتوح مصر . ص ١٣٢ .
- (٢٦) المقریزی ، ٣ ، ص ٣٩٧
- (٢٧) Wiel , Kibt, The Ency .of Islam, 1 st ed, p 997
- ولیم سليمان ، الحوار . ص ١٢٠ و ١٢١ .
- (٢٨) محمد عمارة ، الإسلام والوحدة الوطنية . ١٩٧٩ ، ص ١٦٤ .
- (٢٩) الخريوطي ، المرجع السابق ، ص ٥١ و ٥٢ .
- (٣٠) من اقوال السيد المسيح عن الفجار المتنوعة للزرع - متى ١٣ و ٢٣ . مرقس ٤ : ٤ و ٢٠ .
- (٣١) طارق البشرى ، المسلمون والإقباط ، ص ٦٨٢ .
- (٣٢) المرجع السابق . ٣٠٨ و ٣٠٩ .
- (٣٣) محمد عمارة ، الإسلام والثورة . ١٩٧٩ .
- (٣٤) طارق البشرى . ٥٠٦ و ٥٠٧ .
- (٣٥) انظر علي سبيل المثال ... A Dictionary of Christian Biography... Coptic Church, dans, Murray, vol, 1877, p 74.
- (٣٦) الأهرام ٤ ديسمبر ١٩٧٢
- (٣٧) ولیم سليمان ، الحوار ، الفصل الرابع قواعد الحوار . ص ١٦٣ وما بعدها





# بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسى

طارق البشرى

يهدف هذا البحث الى بيان الملامح العامة لموقف كل من الحركتين السياسية والقومية من الاخرى سواء من ناحية القصور العام للجامعة السياسية ، او ما يراه اهم الجوانب التصيفية لهذا القصور العام كما يستهدف اثارة الجدل حول هذه الامور بين هاتين الحركتين وعناصر التمايز بينهما وما تتطوى عليه كل منهما من شواغل ومهوم فكرية .

ويعرض في هذا الصدد لثلاثة امور يراها اهم عناصر هذا الموضوع الاول يتعلق بالموقف الفكرى للتيارين الاسلامي والقومى بالنسبة للجامعة السياسية والثاني يتعلق بمبدأ المواطنة ونظرة التيار الاسلامي الى غير المسلمين من المواطنين مع اثارة الحوار حول الجوانب الفكرية التطبيقية التي تحدد هذه النظرة والثالث يتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

وهو فيما يورده من كتابات الكتاب لم يقصد الحصر ولا بيان اهم الكتابات وانما يعنى بذكر الشواهد لبيان اوجه التمايز والتقارب في الامور التي تختلف النظرة اليها .

## اولا : المفهوم العام للجامعة السياسية

ان ابا « الاعلى المودودي » الكاتب الباكستاني ذا النفوذ الفكرى الكبير لدى التيار الدينى السياسى في مصر وخارجها يوجه سهام نقده الحاد الى الجامعة القومية يقول انه لا يكاد ينشأ شعور بالقومية لدى قوم الا وهم يصطبغون بصبغة العصبية ويحصى ستة اسس تقوم عليها القومية وهى وحدة النسل ووحدة نظام الحكم ، ان هذه القوميات هى التي جرت بلاء عظيما على الانسانية ووزعت العالم الانساني الى مئات والاق من الاجزاء .. ان القوميات التي تقوم على هذه الاسس لا سبيل الى التوفيق بينها باى حال من الاحوال وهى على الدوام تحارب بعضها لما في نفوس اهلها من العصبية وتحاول كل منها ان تقضى على غيرها .. « من المقتضى الفطرى لمثل هذه القومية ان تنشئ العصبية الجاهلية في الانسان فكل امة في الارض تريد اجتثاث غيرها ومعداتها والغلبة منها لا لشئ الا لانها امة غيرها<sup>(١)</sup> »

على ان كتابات المفكرين المصريين لا تنظر الى القومية بهذا الغلو فيذكر الدكتور يوسف القرضاوى ان النزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذي خلفه الاستعمار الغربى . وان النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلاً في مؤسساته التبشيرية والاستشراقية وفي اليهودية العالمية ممثلة في منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها وان الاستعمار استعان في الدولة العثمانية بيهود الدوغة الذين رجوا للنزعة الطورانية في تركيا ونصارى الشام الذين رجوا النزعة القومية العربية في بلاد الشام والعرب فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون<sup>(٢)</sup> ولكن الدكتور القرضاوى لا يقصد بهذه القومية التي يرفضها حب الانسان لوطنه وقومه واهتمامه بها مما يعتبر محموداً ديناً انما يقصد ان يصيح بلاء المسلم لرفعة معينة من الارض او الجنس ويحصر خالص من الناس ويتقنض هذا ان يقدم الرابطة الدينية الاسلامية<sup>(٣)</sup> وان كان لنشوء فكرة القومية في الغرب ظروفه ومبرراتها اما نحن فمجتمعا مفتوح مجتمع عقائدى ايدولوجى لا اقليمى وطنى ولا عنصري قومى بل يعتبر المؤمنين اخوة<sup>(٤)</sup>

على انه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الاسلامى يقترب المؤلف من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحة فينتقل عن الشيخ حسن البنا « بداننا بالجامعة العربية وهى وان كانت لم تستقر بعد الاستقرار الكامل الا انها نواة طيبة مباركة على كل حال فلعينا ان ندعمها وتقويها وعلينا بعد ذلك ان نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الاسلام عربية وغير عربية فتكون نواة لهيئة الامم الاسلامية باذن الله .<sup>(٥)</sup> ورغم ما يأسف له الدكتور القرضاوى من ان الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها وهو الجو الذى يريد ان يتخذ منها نكاة لضرب الفكرة الاسلامية والوحدة الاسلامية فهو يقرر انه كان من الممكن ان تكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والارض الى جانب الامكار والعواطف والنظم والتقاليد الى حد بعيد .. بل المفروض في العروبة خاصة ان تكون ذات ارتباط وثيق

بدين الاسلام لانه هو الذى انشأ لها امة وجعل لها رسالة وخلد ذكرها في العالمين<sup>(١)</sup> ثم يذكر في سياق اخر ان ارتباط الشخصية العربية بالاسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه فالاسلام هو صانع تاريخ العرب وامجادهم وثقافتهم وحضارتهم .. ان مكان العرب في الجسم الاسلامي مكان الرأس او القلب وهو اذ يعيب الثقت القومي وخلق النزعات الضيقة من طوائفية وفيتيقية وفرعونية واتارفة النزعات الوطنية الاقليمية يعيب ايضا على دعاة الوطنية الاقليمية في بلاد العرب حصرهم شعوبهم وبلادهم في دائرة ضيقة فهو يعيب على دعاة القومية العربية حصرهم انفسهم في دائرة مغلقة محدودة في مقابلة الدائرة الاسلامية المفتوحة فحسروا بذلك ولا وقوة مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية ويؤكد ان من شأن الثقتات اثاره النزعات الاقليمية فيقال ان اسيا للاسيويين وافريقيا للافريقيين وهكذا<sup>(٢)</sup>

ويذكر الشيخ محمد الغزالي في سنة ١٩٥٠ ان الفزعة القومية المحضة وكانت اهم ما نقلناه عن الغرب وجعلناه حجر الزاوية في اقامة الدولة الحديثة وانك لتري وتسمع زعماء تركيا وايران ومصر والعراق والحجاز وطرابلس .. يخطبون في هذه الضلالة العمياء فاذا بكل دولة مسلمة يضيفها السعي وراء استقلالها الخاص او حماية حدودها الضيقة ثم لا تنظر من ذلك بشيء كامل ولم تستد من بركات الفزعة القومية الا خسران الوحدة الاسلامية وتمكين الاستعمار الصليبي ثم الصهيوني اخيرا من اكل حقوقنا ودوس حرماتنا .. ان كل تزكية للفزعة القومية والعصبية الجنسية والوشية الوطنية انما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها لا على حساب فقد الحكم الاسلامي وحده وذكر ان العرب كانوا يعيشون باسم الاسلام كراما في بلادهم فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الاتراك مع الانجليز اصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للانجليز او اليهود<sup>(٣)</sup> وهو يعيب على الفكرة الوطنية انما تفرض على الاديان وصايتها المشتركة . ويتسخرها على حد سواء في تدعيم الناحية الروحية او توطيد الامن العام .. اما ان ينظر مثلا الى الاسلام على انه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الاوطان والاجناس فهذا امتداد خطر .. واذا كان حب الوطن غريزة فان الدين لا يباع بملك الشرق والغرب<sup>(٤)</sup> ولكنه رغم هذا الموقف يتسامل في الكتاب نفسه هنا سؤال لابد من ابرادة حينما تقرر علاقة الدين بالدولة ، هل يستطيع الاسلام ان يعيش في ظلال حكم قومي ؟ الجواب ياخذ من تعاليم الاسلام نفسه عرفنا مثلا ان الاسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار ومن الناحية السياسية يحرم الاثرة والاستبداد ومن الناحية النفسية يحرم اللحد والفساد ويوجب مثلا ان يكون رجاله حكاما ومحكومين مقيمين للصلاة واقفين عند حدود الله فاذا كانت اداة الحكم مفذاة لهذه الامور كلها فان الاسلام يعيش في كنف هذا الحكم ويطنن اليه ولا يكثر بهذا العنوان الذي اتم به عنوان الحكم القومي .. اما اذا كان هذا الحكم القومي المنشود لا يبالى باتجاهات الاسلام الاقتصادية والسياسية ولا يكثر لتعاليمه الخلقية والاجتماعية ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية فهذا حكم مبنون الصلة بالدين ثم يعقب ان الدستور المصري القائم يعين اعانة تامة على تكوين حكومة اسلامية رشيدة<sup>(٥)</sup> .

والشيخ الغزالي كتاب اخر اصدره في الستينات خص فيه بهجومه لا الفكرة القومية عامة ولا الفزعة العربية عامة ولكن اولئك الداعين الى العروبة المفرغة من الاسلام يقول « اي عروبة تبقى بعد انتزاع الاسلام منها ان الاسلام هو الذي صنع الامة العربية جسما وروحا لان الامة العربية قبل هذا الدين كانت قبائل تحيا في جاهلية طامسة .. وكما تخلخلت لينة من كيان الامة المعنوي سد سدسه بديل من التقاليد المنزعة في اشارة الاستعمار على التراث الروحي والملائي كله وهم يفعلون بقصد تطليل الاسلام عن اداء وظائفه النفسية والاجتماعية بعد ان تفرغ منه نفوس الافراد وصفوف الامة ويقصد تمويه عن ان يكون ربلا عامافا فعلا بين ابنائه في المشارق والمغرب ويقول انه اذا قيل ان الجامعة العربية بغير الاسلام تجمع بين العرب مختلفي الاديان فهي بصورتها تضع من العوائق ما لا يقل ان لم يزد بمعارضة الاقلات غير العربية في الوطن العربي الكلاكراد والبربر ممن يزيغون عاكدا من الاقلات المدنية<sup>(٦)</sup> »

ويذكر ان العروبة في نظر الاسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون انما هي حسبا ورد الحديث الشريف « ليست باحدكم من اب ولا ام وانما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي ثم ذكر ان قيادة المسلمين لا يصلح لها الا العرب<sup>(٧)</sup> »



يبدو مما سبق انه ان كان الدكتور القرضاوي والشيخ الغزالي يلتقيان مع امي الاعلى المودودي في النظر العام الى القومية فمة بين واضح يفصل بينهما وبينه في تطبيق هذا النظر على الواقع الحال في الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين . وابو الاعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا

للعنصرية والبلاء . وهو يصور في ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية إذ كانت الجامعة الدينية لديه في باكستان تجربة انفصال وانسلاخ وإن كانت الرابطة الإسلامية لديه لا تنمو إلا على حساب الجامعة القومية الهندية فكان تحقيق الانتماء الإسلامي السياسي لا يتم لديه إلا بنفي الهندية كاتنماء سياسي ذات حياء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما وجاء هذا الرفض الى أن يقع في النزعة القومية كل نقيض ووضع لها من الاسس ما يجعلها الى محض عصبية عنصرية رغم أن الجامعة القومية في مفهوم دعايتها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية إنما تستند الى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزماني والمكاني بما يؤكد العنصر الحضاري في بنائها ويبتعد بها عن دعاوى العداة والبغضاء .

أما « الجانب المصري » فقد صدر في فقهه للقومية عما عايش هو ايضا من تجارب تاريخية وجاء اختلافه مع أبي الاعلى في التطبيق مع الالتقاء في النظر العام باختلاف الزمان والمكان ويظهر مما سبق عرضه ان القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم وفقا لما تقضي اليه من تفكير او توحيد وهو يرفض كلا من الجامعيتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الإسلامية في القرن الماضي ثم يقبلها متحفظا الآن لما يقضى اليه مستقبلا من تجميع الوجدات الاقليمية المبعثرة بقبلها كخطوة لا بأس بها في طريق الجامعة الإسلامية الأشمل وتصبح العربية بمثابة الرأس أو القلب لهذه الجامعة فتم شواهد في الصياغات الفكرية لكل من الغزالي والقرضاوي تفصح عن انه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية ومع النشأة المتكسكة فيها لهذه الفكرة فهي يمكن أن يقبلها الفكر الديني السياسي الآن بحسيناتها نزعة لتوحيد لشعب مبعثر في دويلات صغيرة وبحسيناتها خطوة في طريق الجامعة الاعم وبمراعاة الاصرة القومية بين الاسلام والعربية ويضيف الشيخ الغزالي في واحدة من صياغاته السابقة انه لا جناح على الحكم القومي ان مكن للنظام الاسلامي ان يعيش في ظلاله .. ويصدر القرضاوي في تعضيله الرابطة الإسلامية عن مفهوم جهادي عندما يورد قول ابن عابدين في حاشيته ان الجهاد فرض عين إن هم العدو على بلد مسلم وذلك على من يقرّب من العدو أولا فان عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يليهم .. سلمه سببت بالمشرق وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر .. يجب على المسلمين عداة أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم<sup>(١٢)</sup>

وفي مقابل هذا التقبل للعربية فلا يظهر فيما يبدو من الجهة الأخرى لدى القوميتين وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الأعداء الغزاة والقوميين فيما يظهر يشندون فضلا عن التوحيد العربي المكافح للاستعمار يشندون نظاما عاليا ما يمكن للشعوب المهضومة الحق أن تقف متضامنة في مواجهة اطماع القوى الكبرى سواء الاقتصادية أو السياسية وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك والمسلمون في العالم يجتمعون في دول من هذا النوع المماثل للاستعمار الطامع للتحرد ولا يوجد وجه لراي ينكر الاسلام كجامع لهذه الشعوب والامم في مواجهة الاطماع الدولية أو يضلن هذه الشعوب ان تقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع الدولي والاستقلال الاستعماري وجامعة ونام وسلام مع الشعوب المفهورة في العالم ولا يثور في هذا الشأن الا امر يتعلق بالشكل التنظيمي لهذه الجامعة اهي دولة واحدة تمتد من اندونيسيا الى نيجيريا ام دول تجمعها اواصر التضامن العام ام اشكال تتخلل هذين الطرفين . وإن الإشارة الى رابطة الاسلام بحسيناتها هيئة اعم اسلامية كما ورد في حديث الشيخ البنا يشير الى ان شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لا يرفض تعدد الامم الإسلامية وعلى اية حال فان الخلاف حول هذه المسألة ادخل في تقدير الممكثات العملية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دولية أو تاريخية فلا يدور حول رفض مطلق وإيجاب جازم هو امر مراعاة لتلظوف الزمان والمكان ومع الاعتراف به كنقطة خلاف راضية او محتملة فهو مجال مستمر للحوار والجدل الذي لا ييسر امكانات اللقاء والاشتراك وكلا الرابطين القومية والدينية تنطلق من رفض التفكك وتستهدف التجميع وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة وتدعو للوئام والسلام مع الامم الضعيفة وبهذا المنهج فلا وجه لما يعنيه الدكتور القرضاوي على القول بان اسيا للاسيويين وافريقيا للافريقيين ونحو ذلك مادامت تلك الشعارات ترفع لا لاتارة النزعة الاقليمية بين هذه الشعوب ولكن لمكافحة الاستعمار خاصة .

ومن جهة أخرى فإن التيار الديني السياسي يثير الشك حول منيت الفكرة القومية باعتبارها ظهرت على ايدي جهود الدولة ونصارى الشام لتثيت النزعة الطورانية بين الاتراك والنزعة العربية بين العرب اهدارا للجامعة الإسلامية وتفتيتها لها ويمكن ان يضاف الى هذا القول عن مصر ان كان للاحتلال البريطاني سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة المصرية ليتأكد انحصار مصر عن الدولة العثمانية فتتفرد بها بريطانيا كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر على انه ايا مكان

امر هذه الاسباب الخاصة فقد كانت العثمانية نفسها المتشعبة ببيروت الخلاف والمستقلة بظلال الجامعة الإسلامية كانت هي ما أفضى لنمو الحركات القومية لأنها كانت تستر حكما شبه قومي نزاعا للسيطرة على القوميات الأخرى ولم تكن هيكل الحكم العثماني متسقة مع مبدأ الجامعة الإسلامية العام ولا يلاحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصريا مثلا ولا أنها قبلت من العرب جامعة ذات تفوق حقيقي في الدولة أو في قيادة المجتمع . وحتى مصر التي انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد علي استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصبية على قبول المصريين في صفوفها وارتجت بابها من دين اقتراح المصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والدرابة منهم وانتقير الوضع كله في ثورة العربيين وحتى بعد دستور ١٩٠٨ في دولة الخلافة وتولى رجال الاتحاد والترقي الحكم لم يلاحظ العرب بما يطمحون اليه في مجال المشاركة على قدم المساواة بل على العكس تعرضوا في سوريا لالوان من القمع والتكثير مشهورة ولا يرد ذلك فقط الى طوارنة رجال الاتحاد والترقي مادام يظهر انه كان استمرارا لجوهر السياسة السابقة عليهم أيام السلطان عبد الحميد واسلافه ولم تكن نزعة الحكم الاستبدادي لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردى ولكنها نزعة تسلط عنصري على شعوب الدولة ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي املأها بعد خلع من العرش وبهاجم المعارضة الدستورية في دولته فيقول قلت وسأقول شرحت وسأشرح الم يكونوا يفكرون ان الدولة العثمانية دولة تجمع امما شتى والمشروطة الدستور في دولة كذبة موت للعصر الاصيل في البلاد هل في البرلمان الانجليزى نائب هندي واحد او افريقي او مصري ؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد ؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والارمن والبلغار والعرب في البرلمان العثماني لا ، لا يستطيع ان اقضى على ابن الوطن الذي تعلم وفكر وبهت نفسه لقضيته ثم يقول بعبارة اوضح لم يستطع بعض الشباب التركي المثقف ان يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستوري في بلاد تتمتع بوحدة قومية وبين تغذر هذا الحكم في الدول التي لا تتمتع بوحدة قومية<sup>(١٢)</sup>

وبهذا يظهر ان الدول العثمانية لم تكن في صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الاسلام انما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الأخرى ورفضها للمشروطة لم يصدر بحسب من رعية السلطان في المحافظة على سلطته الفردية ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاء الحكم والقيادة في يد هذا العنصر الغالب وينظر السلطان التركي الى العرب متمثلا نظرة ملك الانجليز الى الهنود ولا يفرق بين عربي مسلم وبين رومي مسيحي من اتباع دولة المستقلة بظلال الجامعة الإسلامية .

والامر الثاني الذي يمكن من ظهور الحركات القومية وهو الرابطة الإسلامية متمثلة في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربي والتصدى له بل لقد صارت حجرة عثرة في سبيل ازدهار حركة تحرر وطني اسلامي حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الاولى وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعماري العربي الى العالم الاسلامي العربي هو الدولة العثمانية ذاتها والامتيازات الأجنبية مثل قد على ذلك ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عندما أحلت الانجليز مصر بل اصدر السلطان بيان الشهير بعصيان احمد عرابي زعيم ثورة مصر المتصدية للغزو البريطاني ومن قبل ذلك حلف الخديو اسماعيل بنصحية من الانجليز والفرنسيين واحل مصر الخديو توفيق الذي استعصى الانجليز لمع تسرب الاستعمار العربي في سائر انحاء الامبراطورية العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليانسة لتخفيف وطأة الضغط على سلطنته ومن هنا نمت الحركات القومية اعدادا لوعاء جديد يجتوى حركات التحرر ضد الاستعمار .

هذا من ناحية منى الحركات القومية اما من ناحية مثبت فكرة القومية العربية فان مطالعة التاريخ الوسيط يمكن ان تكشف عن ان كان ثمة تميز عربي تجاه الاعاجم وبصرف النظر عن هذا الجانب ومع التسليم بان الصياغة الحديثة للفكرة القومية قد اتت مع الغرب فقد صيغ المفهوم القومي في الواقع العربي صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة القائم مبني على اساس من اللغة وهي عربية ومن صلات الزمان والمكان وهي على ما نعلم مستخرجة من واقعنا التاريخي والجغرافي وتكويننا النفسي واتفق لده الصياغة التطبيقية ان كانت اللغة هي لغة القرآن وان كانت الثقافة والحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الإسلامية والذيت بهذا اصبل غير وافد والبناء قام على ارض البيئة وصيغ من مادتها .

اما من حيث وظيفة الفكرة القومية فقد سبقت الإشارة الى ان واحدة من اهم الوظائف التي استدعت قيامها ان تكون وعاء لحركة التحرير الوطني ضد الغزاة والمستعمرين وذلك في وقت لم تستطع فيه الرابطة الإسلامية متمثلة في الدولة العثمانية ان تقوم بهذا الدور ولا أمكن قيام الرابطة الإسلامية متمثلة في الدولة العثمانية ان تقوم به على ما كان يامل امثال الاعفاني والكواكبي بمناهج متنوعة وان فكرة الوطنية المصرية

الضيق في بدايات هذا القرن شجعت من أن تستوعب ككاه المصريين ضد الاستعمار البريطاني ورغم انحصارها غير المفكر وإذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تات بنتائج حاسمة تملأ فلا ضيقة في أنها في ظروف صعبة قفزت بالجموع المصرية قفزات الى الامام وقفزت بالاستعمار البريطاني قفزات الى الوراء وتم ذلك في ظروف لم يمكن فيها قيام الجامعة الدينية بدور مماثل ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط الشديد انه اذا كانت سياسة الاحتلال البريطاني سمحت بنمو الحركة المصرية في اوائل هذا القرن تشجيعا للانصلاح عن الدولة العثمانية فقد قامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذات بعد اعوام قليلة وجرده من سلاحه الاثير في اثارة التفرقة الطائفية وإذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من اشكال التجميع العربي في بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة فما لبثت الحركة العربية ان انتفضت ضده مع بداية الخمسينات لتقضي مضجعة من الخليج الى المحيط سواء كان استعمارا بريطانيا ام فرنسيا ام امريكا وإذا كانت استهوت الفكرة الاسلامية لضرب الحركة العربية فهي تقوم مهددة لمشروعاته تؤرق ليلة ودلالة ذلك ان ايا من هذه التصنيفات حقيقي غير مصطنع وكلها اوصاف تصدق على كائن حي مكافح . ان ذلك لايعني ان كلا من هذه الجامعات متشابهة مترادفة انما الحديث يجري هنا في سياق الوظيفة ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافئة لاي من هذه الكيانات ان الامر في صورته المعروسة هنا يتعلق ب واحد جوانبه ، بتقدير مدى ملائمة الوعاء لان يستوعب حركة المكافئة التي لن تلتجئ ان تقوم على قاعدتها مهددة للاستعمار ولذلك فان التفاصيل الخاصة بأصل النشأة التاريخية لاية حركة في ظروف ملموسة لا ينبغي ان تتقل عن مسارها التاريخي اللاحق وما ادته من وظيفة او ما يمكن ان تؤديه من وظائف مبتغاة في ظروف صعبة .



ان تقرير قيام القومية العربية وجد طريقه الى بعض من دعاة الفكرة الاسلامية فيذكر حسن عثمانوي ان القومية العربية رابطة اوجدتها وحدة المشاعر والمشاكل والامال والمصالح بين اهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون ايمانا واحدا والقومية العربية بهذا المعنى لاتعني تعصبا لجنس بل هل هي قرار بواقع اهل المنطقة وان بريرية طريق ين زياد وكردية صلاح الدين كاصل لهم لا تنقص من واقع عروبيتهم شيئا ويذكر انه من الطبيعي ان تدعو القومية العربية الى الوحدة العربية ولكن هذه الوحدة ليست غاية انما هي اطار للفكر وتراث انها وعاء يمكن ان يحتوى تقليدا للرجل الابيض او استقلالا فكريا يستند الى طبيعة المنطقة وتراثهم .. ان الوحدة العربية دون مضمون من واقع ابناء المنطقة وفكرهم وتراثهم ليس اى وحدة الحيرة والضيق امام تحديات الماضي والحاضر والمستقبل<sup>(١٦)</sup>

ويحس حسن دور باشاثة المائة مليون من العرب الذين يعيشون على ارض تعدد من المحيط الاطلسي الى الخليج العربي ويذكر لم يستطع بعض زعماء الاتراك ان يبدوا حضارة العرب على الرغم من اسلوب التثريك الذي مارسوه قرونا طويلة ان المستعمرين كانوا حريصين على ايجاد قومية عربية في منطقنا تكون قاعدتها الجنس وكان الفرض من سياستهم هذه كنس الاتراك منافسيهم بمكنسة العروبة ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة فاضطر المستعمرون لخلق نزعات اخرى لقتل النزعة العربية السليمة وذلك باتارة الفتق بين العرب وبين البربر والاكرد والتشكيك في عروبة مصر وغير ذلك ولكن الحقيقة ان العرب كيان مادته الارض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الاسلامية الا ان عناصر اخرى كثيرة اشتركت في صنع هذه المنطقة<sup>(١٧)</sup> ويوفر المؤلف فصلا للدين كاساس للوحدة العربية باعتباره اساسا قويا من اسس نهضة العرب قديما وحديثا لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ثم يقول « والى جانب ما ذكرت فاني لا استطيع ان انكر واقعا حيا ولموسا فمن المائة وخمسين مليونا الذين يسكنون ارض العرب من المحيط الى الخليج يدين اكثر من مائة وثلاثين مليونا منهم بالاسلام والآخرين بالمسيحية ولا اعني ان هناك انقساما او خلافا بينهما بل على العكس فقد جمعت بين اصحاب العقيدتين اقوى الروابط وامتتها وقشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما .. ولعل السبب في هذا يرجع الى ان مسلمي ومسيحي الشرق يفهمون اكثر من غيرهم تعاليم دينهم .. اما الغربيون فقد اعماه الطمع وحب الاستعمار فالدين اساس من اساس القومية العربية باعتبار جمهورية ارض العرب بتراث الانبياء<sup>(١٨)</sup> ثم هو يوظف هذه الوحدة العربية في ككاه من تجمع عليها من الاستعمار والصنوع والصهيونية ويقول ان اسرائيل هي الاستعمار هو اسرائيل فان استنساخ عكك ولبثت وطنيتك الصلح مع اسرائيل يمكنه ان يصنع الحقائق الاتية .. الاستعمار غربي تشترك فيه امريكا وانجلترا وفرنسا ووضالة يهود العالم .. استعمار تنبته في ارضنا وبادينا وتعطيه شرعية .. هذا هو معنى

الصلح مع اسرائيل فلا بد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود وهى عقيدة الاسلام فضلا عما يلزم من تحطيط وتنظيم واستعداد ويرى ان الغرب وأمريكا والمسيحيين لا يقلان في بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا وبالنسبة للشيوعية فهو يراها معارضة للعروبة لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا ومن تاتيدها السابق لاسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود بالهجرة اليها وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب وغير ذات الاطماع في المنطقة العربية كالاتحاد السوفيتى ومن حيث النظم الاجتماعية يرفض المألوف النظم الرأسمالية التى تمكن لرأس المال الاجنبى والوطنى من الطغيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول الاستعمارية ويرى الأخذ بخير ما في النظم المختلفة ويذكر جاء الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماء وسنة للطفاء والاقطاعيين . اما الحركات الاسلامية الحية فصربت بكل قوة وعمد حتى لا تلتحم مع الجاهليين<sup>(١٨)</sup>

وحديث « حسن عثمانى » و « حسن دوح » يكشف الى اى مدى يمكن ان تتقارب الحركة الاسلامية مع الحركة القومية في النظر الى الاساس الفكرى العام - للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة . حتى يمكن الا يقوم بينهما الا في بعض تفصيلات المسألة ، ما يمكن حله بذات المنهج الواقعى الذى التزمه الصينيين ، ويتمين التزامه بذات الدرجة لدى التأتلين بالفكر القومى . وذلك من حيث اوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن حيث تفاصيل السياسات التى تمكن من احكام صنع الوعاء المستوعب لحركتى الكفاح والنهضة . على انه يمكن الإشارة هنا الى مثل اخر للفكر الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجدين في ١٩٥٠ ، وهو الشيخ عبد المتعال الصعدي .

اذا كان خالد محمد خالد اصدر كتابه « من هنا نبدا » هاجم فيه الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم . ورد عليه الشيخ محمد الغزالي بكتاب « من هنا نعلم » الذى سلقت الاشارة اليه . فرد الشيخ الصعدي على الاثنين بكتاب « من اين نبدا » فذكر « ان لكل مسلم جنسيتين . جنسية عامة يشترك فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وان كانت مجتمعة في شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشترك فيها غير المسلم كالجنسية المصرية ونموها من الجنسيات . وكذلك لكل مسلم وطنان . وطن غام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وان كان مجتمعا من اوطان مختلفة . وطن خاص قد يشترك فيه غير المسلم ... ولكل من الجنسيتين والوطنين حقوق وواجبات على المسلم ... لانتفاى ولا تتزاحم ، لان المسلم ينظر الى من يشترك في الوطن من غير المسلمين كما ينظر اليهم ، فهم ذهون يرى الاسلام ان لهم مالنا وعليهم ماعلينا ... » وقال الشيخ الصعدي « ان الاسلام لا يمنع المصرى المسلم مثالا من ان يعتز بمصريته مع اعترازه بسلامه وان يذكر مفاخر قداماء المصريين مع ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افخر النبي صلى الله عليه وسلم بانه من قريش فقال « انا افصح العرب بيد ابنى من قريش ... » وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالي لخلطهما بين الخلافة الاسلامية والحكومة الاسلامية ، وظنهما ان هذه الحكومة لاتكون الا في شكل الخلافة . وذكر ان الخلافة التى الهاها اتانزرك الغيت بعد ان وصلت الى اخر مهالها وصارت - العوبة بيد الانجليز وحلفائهم ... وضار السلطان محمد وحيد الدين العوبة في ايديهم ، ولم يكن شمل المسلمين مجموعا بالخلافة العثمانية ، حتى يكن الفاها هو الذى فتتهم ، وذكر ان خلافة ابنى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوى ، وتعريفها الصحيح الاسلام بالعروبة ، ويقومون برابطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحية . بما يقال من ان المدارس المسيحية الطائفية والاجنبية كانت موئل للغة العربية والاهتمام بالتراث القومى العربى ، الذى أرى الى بعث القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالي اهدار دور الاسلام بالضخم في بناء الوجود العربى ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والاجنبية ، يسمى ذلك تفكيكا مغشوشا هازلا<sup>(١٩)</sup> .



بقيت نقطة واحدة في هذه المسألة الاولى الخاصة بالمفهوم العام للجامعة . وهى ماركر على الشيخ الغزالي في كتابه « حقيقة القومية العربية » الذى اشير اليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لاصدار هذا الكتاب . وهى صلة الاسلام بالعروبة ودوره في بنائها ، وخطر انتزاع عنها عليهما معا . وهماجم دغاي القومية وشك في نواياهم تجاه الاسلام من هذا الطريق باعتبارهم يتكبرون واقعا تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الاسلام بالعروبة ، ويقومون برابطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحية . بما يقال من ان المدارس المسيحية الطائفية والاجنبية كانت موئل للغة العربية والاهتمام بالتراث القومى العربى ، الذى أرى الى بعث القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالي اهدار دور الاسلام بالضخم في بناء الوجود العربى ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والاجنبية ، يسمى ذلك تفكيكا مغشوشا هازلا<sup>(٢٠)</sup> .

ويلاحظ في هذه النقطة ان التيار الديني السياسي ، يثير حذرا واضحا من مبدأ القومية العربية الذي يصاغ صياغة مغرقة في الاسلام . ويستدل البعض من ذلك ان مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة إنما يراد به اقامة جامعة بديلة عن الاسلام معتدية عليه منكرة لوجوده . على انه اذا أمكن لكل طرف ان يتقهم وجهة الطرف الآخر في سياقها السياسي والاجتماعي الملموس ، وان يتدبر في موموه وشواغله العامة اذا أمكن ذلك فيمكن ادراك ان حرص بعض المفكرين على عدم الإشارة الى الدين كعنصر في بناء القومية مبعثه وهدفه التمكن لغير المسلمين ان يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين . وان البيت يبتهم هم ايضا وليسوا اقل جدارة به ولا اقل حقوقا وواجبات فيه . اما الاسلام كدين وحضارة وعامل هام في التكوين الفكري والنفسي للفرد والمجتمع ، فلا يظهر ان وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالحا في افكاره ، او تجاهل مايقبده الواقع والتاريخ في هذا الشأن . واذا أمكن تقهم البواعث والاهداف وامكن التلاقى بشأنها او التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن ووجه الرأي فيما يلي :

وان من استنصر الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا الى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم هي المساواة بين ذوي الاديان المختلفة داخل هذه الديار . وبعبارة عبد الرحمن البراز التي اقتطفها الشيخ الغزالي فتصيح عن ذلك ... « سنخرج اذن توانحو من عشر سكان مصر ، ونحو من خمس سكان سورية ، ونحو من نصف سكان لبنان ، وسنخرج ايضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والاردنيين .. »<sup>(٢٦)</sup> .

وساطع الحصري يعترف بان الرابطة الاسلامية في مصر أقوى وأهم من النزاعات الأخرى كالفرعونية وغيرها ، ولكن لا يجب نأخذها محورا للسياسة الداخلية والخارجية لان « الاسلام لم يكن دين جميع المصريين وان كان .. »<sup>(٢٧)</sup> . فلا بد من رابطة تجمع بين جميع ايمانها سواء كانوا مسلمين او مسيحيين .. وبهذا السبب نستطيع ان نؤكد ان الرابطة الوطنية والقومية يجب ان تقدم - بهذا الاعتبار - على الرابطة الدينية في الشؤون المدنية<sup>(٢٨)</sup> .

ومن جهة أخرى فاذا كان الرعيل الاول من المنادين بالقومية العربية وجدوا في ارض الشام ، واكدوا على بصل الدين عن البناء القومي ، وحذروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الاسلامية ، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين ، وجاء تأثيرهم ، يجاوز قوتهم العددية ، حسبيا يذكر الدكتور جامد نسيبة . وصار ابعاد الدين عن السياسة مقفرا « لتتصير الامة في بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربي في بناء الحضارة الحديثة<sup>(٢٩)</sup> ، ويضاف الى ذلك ان فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيبس تركية فرضت نفسها باسم الجامعة الاسلامية . على ان الدكتور محمد شفيق غريال ملاحظة قيمة هي : ان السادة الباحثين في تاريخ نشأة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى في لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة . وبما كان من انشاء الجمعيات العربية المختلفة في الايام التي سبقت الحرب العالمية الاولى . ويقل اهتمام الباحثين نسبيا منشأة الاوطان العربية المختلفة وبالعوامل التي كونتها وبأثر الوعي القومي بهذا التكوين .. »<sup>(٣٠)</sup> .

وبين الدكتور غريال بهذه الملاحظة ، الى وجوب النظر في الفكرة القومية الى نشاطها في الاقطار العربية المختلفة ، والا يقتصر النظر على مبداء في لبنان وسوريا . وان الوجهة العربية لمر بدات متصلة بالفكرة الاسلامية ، فبدات بداية اسلامية ومن خلال قضية فلسطين<sup>(٣١)</sup> . وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربي الى بلد عربي اخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التي نيط بهذه الفكرة اداؤها في نشاطها الاولى . وبينما ولدت العربية في سوريا في مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولايتها الحديثة في مصر في مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت في سوريا انسلاخا من الجامعة الاسلامية العثمانية ، ولدت في مصر تطورا للوطنية المصرية . وبينما لزمها في سوريا ان تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوي الاديان المختلفة ، اى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها في مصر هذا التأكيد الشديد لانها نبتت على مفهوم للمساواة التامة رسخت من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة ثالثة ، فان كثيرا من المفكرين الداعيين الى القومية العربية لم يستبعدوا الاسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التي يمكن ان تلائم بين اقرار الدين كإسكس في بناء القومية ، واقرار المواطنين لذوي الاديان المختلفة . وجدوا الصيغة الملائمة لذلك في التكوين التاريخي والحضاري والايمان بالرسالات السماوية ، والا لمر هنا امر ايجاد صيغة تجمع بين اعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتها والمهم في هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الاهداف المتبقية من خلال هذه



الصيغ . وعلى أية حال فثمة مفكرون اهتموا بدور الاسلام في البناء القومي على نمو واضح . ويمكن ايراد مثالين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو استاذ قبطي مصري . والدكتور حازم زكي تسييه وهو استاذ فلسطيني .

ويذكر الدكتور يوسف خليل ان وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومي لاتصاله باليتابع الروحية للرد ، وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين اعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التي تبني الجماعة ، « وآثر الروح الدينية في خلق الامم وفي رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا في تاريخ العرب بعد الاسلام » ، ويشير تأييد لذلك الى دور الكتانس القومية في اذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة ، « هكذا فعلت الكاثوليكية في ايرلندا في مقاومة سيطرة انجلترا البروتستنتية » ، وهي اشارة توضح اثر قوة التماسك الدينية في دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم يوضح المؤلف ان ضعف اثر العامل الديني في تكوين القوميات الحديثة يرجع الى انه « يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية قدين جماعتها بدين واحد » ، وان الخطر يتمثل في ان تطغى العاطفة الدينية بما يحوق تحقيق التكامل القومي عن طريق قهر جماعة لآخرى في نطاق المجتمع الواحد بسبب التفرقة الدينية .. (١٧) .

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل ، ان الدين يفيد قوة تماسك قومي ، خاصة عندما يسود دين واحد في الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة ، وفي حالة تعدد الاديان في الجماعة القومية ، يمكن ان يرتب هذا الاثر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعي بين ذوي الاديان المختلفة . ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين في تكوين القومية العربية ، « ان الاسلام يعتبر - لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالضاد - في طليعة القوى المنوية والدوافع الكامنة التي تحرك الشعوب . ولم يلبث ان ساد المنطقة برمتها فكان عاملا من عوامل توحيدها في وقت وجيز » ، وليس من الاديانات الاخرى « من نجح نجاحا كليا في توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الاسلام . ولم ينشأ هذا العصر الذهبي الا عندما اعتقدت اكثريه الشعوب بالوحي الالهي الذي هبط على محمد برسائه » ، وذكر « ان الجسور الكبيرة التي اقبلت على اعتناق الاسلام في البلاد التي فتحها العرب ، انما فعلت ذلك عن اختيار واردة حرة . ولم ينتشر الاسلام بعد السيف كما يزعم الكتاب الاوروبيون . ان سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، اما ديانتهم الاسلامية فقد وجدت سبيلها الى قلوب الناس » ، ويدلل على ذلك بانتشار الاسلام في اقطار شاسعة في افريقيا وشرق اسيا لم تدخلها جيوش المسلمين . ويذكر انه مع التسليم بأنه لا ينبغي ان تقوم القومية على اساس ديني ، لانها يجب ان تكون عامل توحيد للطوائف واهل الاديان المتعددة التي تضمها ، الا انه « لا تستطيع من الوجهة الواقعية ان تتجاهل اثر الدين الاكبر في كفرة محركة للشعوب العربية حتى يومنا هذا ، فالاسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وانما هو قانون جامع لشئون الدين والدنيا معا .. والقوة الموحدة في الاسلام لاتاني من الانتماء الى ايمان معتقة ، بل ربما كان الاثر الاكبر فيما يرجع الى التركيب الاجتماعي المشترك والى الاسلوب الواحد في الحياة اللذين يهيئهما الاسلام » ، والقرآن ينظم الشئون الدينية والسياسية والمدنية ويشترع للحقوق الانسان ، ثم ان الاسلام كدعوة موجهة الى الانسانية جمعا يتضمن العمل الحقيقي نحو التوحيد الحقيقي ، لا في الاعتقاد فحسب ، بل في توحيد العالم على اساس من الاعتقاد في الوحدةانية . وهو خير اساس لاي توحيد . كما ان القرآن حفظ اللغة العربية عن الانحلال في لهجات متعددة ، وبهذا المعنى لا يخفى الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو ثراث المسيحيين العرب ايضا . ويذكر ان الاسلام في القرون المتأخرة كالقوة الصاعدة لعبت المجتمع العربي (١٨) .

ويذكر الدكتور حازم تسييه « كان توحيد العرب لأول مرة في تاريخهم اولى مآثر الاسلام ، وبذلك تكون الحركة العربية في مركزها التاريخي مدينة بوجودها للاسلام » . وهو يذكر ذلك رغم ما يصرح به من انه يطرح جانباً « التفصيلات التقديرية والآلية للاحداث الاجتماعية ، سواء على الصعيد اللاهوتي او الاقتصادي او اي صعيد آخر » . ويقول ان النصرانية سارت في اتجاه مضاد للدولة ، بينما اتخذ الاسلام موقف تثبيت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائي في الاول . بينما « من وجهة النظر الاسلامية هي الوسيلة التي تتحقق بها المفاهيم الاسلامية للحياة » . وما يجتمع عليه العرب من ذكريات تاريخية واحدة ترجع معظمها الى ثراث الاسلام ، الذي نهض بهم الى مركز الصدارة في الشئون العالمية . ووجدت علاقة فريدة في نوعها بين الاسلام والعرب . واذا كان لا يصح تعريف الاسلام بالعرب لانه لا يحتسب بهم

وحدهم ، فإن ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة في علاقتهم بالاسلام ، رغم كونه رسالة موجهة الى الناس كافة تسمو ببروحها على القومية . لذلك بلغ دور الاسلام في التراث العربى مبلغ الذروة . وإن القومى العربى يرى في تركة الاسلام تراثا في حدود ما عير عنه بالعربية ، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى ، وبين الفارابى ذى الارومة التركية ، وابن سينا الفارسى الأصل .. » ويظل الدور الاسلامى موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد مركزها الاساسى ومير وجودها ، اذا لم تكن واثقة انها ترتبط بـماض مجيد . وهى تحتاج الى التراث العربى الاسلامى لكى تكشف جوهرها الخاص ومتابع قوتها . كما ان المساعدات التى قدمها الاسلام للقومية العربية الحديثة ، تتمثل في انه يعود اليه الفضل في ولادة امة وبولة وتاريخ قومى وحضارة . وهذا ما صاغ بنيان العروبة الاسلامية<sup>(٢٨)</sup> . ثم يشير الى ان مفكرى العرب ترددوا في تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه اقضاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يقم مفكرو القومية العربية بأى محاولة جدية ، وقد فتنتهم افكار الغرب لتكليف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم واطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى »<sup>(٢٩)</sup> ، ثم يشير الى ان « القومية الحقيقية وفاء لا يمكن بحال من الاحوال ان تتنافس مع الدين الصحيح » ، وكذلك القومية العربية لاتعارض دينا من الاديان ولا تنافيه<sup>(٣٠)</sup> .



## مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، الذى يكفل للمواطن حقوقه وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بتجريح جامعة سياسية معينة ، ان ينحصر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، والى اى مدى يكون الانحصر . ولعل هذه النقطة العملية هى ادق ما يواجه فريقى الجمعيتين الدينية والقومية . وفيها تكمن بذرة الخلاف الاساسى بينهما . وقد سبقت الاشارة الى ان الجامعة ليست فى ذاتها محل الخلاف الرئيسى ، وما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها . اما ما يمكن ان يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة .

وينظر الى التيار الاسلامى السياسى فان مبلغ العلم فى شأنه ، ان دعوته السياسية ترتكز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الاسلامية .

وما يحسن التزامه فى بيان هذا الامر ، ذكر ما يراه بعض مفكرى الاسلام المعاصرين ، الذين يرون ما يراه الاسلام فى اوضاع غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى ، وليس القصد من ايراد هذا البيان ، الاحاطة بكل ما يثور من اراء فى هذا الشأن ، ولا وصف ايها جانه غالب اوراق . وانما القصد بيان ان ثمة لراء تثار واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح ، تنقيا عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وان الفقه الاسلامى لديه من الادوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الامور استجابة للواقع القائم . وان لدى مفكرى التيار الاسلامى الرغبة والعزم على الخوض فى هذا الطريق .

يذكر الدكتور محمد فتحي عثمان ان من المسائل التى تثار بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الاسلامية مسألة وضع المواطن غير المسلم فى الدولة التى تطبق الشريعة ، هل يكون الاصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات هل يجوز ان يكون غير المسلم نائباً ووزيراً وقاضياً ومسئولاً فى الجيش .. ماهى حقوق غير المسلم فى انشاء معابد مستخدمة .. كل هذه مسائل لا بد ان تجل تماماً للمسلمين ولغير المسلمين فلا يكتفى النوايا الفاضلة او العبارات المنة او الخطب الروتانية . ثم التهامس من وراء الظهور .. ثم ي طرح المشكلة طرحاً صريحاً بقوله . ان غير المسلمين قد عاشوا فى ظل « الدولة العلمانية » وتابعوا الثقافة الغربية التى ترى ان مثل هذه الدولة هى الغاية والمثل الاعلى المنشود الذى يحقق المساواة بين المواطنين وعاشوا مؤكدين الاستعمار التى استغلت حقوق الاقليات لعرقلة الاستقلال . وطالما استتارت القلاقل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والاجابة وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى باسم المسلمين او عن حوار غير كريم من جانب احد المسلمين .

واقترح الكاتب ضرورة الشروع فى حوار حول هذه القضايا وهى ليست قضية حكم ما او توفيق او تلفيق بالنسبة لاحكام المعاملات انها قضية اوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة<sup>(٣١)</sup> .

ويذكر الدكتور فتحي عثمان فى حديثه عن قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الاسلامى المعاصر انه اثر عن الشيخ حسن البنا تفرقة هادية بين الدستور والقانون مع ايضاح ان الدعاة للاسلام خلافهم مع القانون « فى تفاصيله » لامع الدستور فى قواعده التى تقر حقوق الامة « ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس<sup>(٣٢)</sup> .

وحديث الدكتور فتحي يوضح الحال- المسألة المعروضة من جهة اوضاع غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة اما من حيث مواجبه المسألة فيذكر الشيخ محمد الغزالي ان الاسلام يعترف بالاداء السابقة عليه جميعا وخاصه يهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه ، ثم فان الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته . وان الايات التى وردت بالقران الكريم يمنع اتخاذ المؤمنين لليهود او النصارى او الكافرين اولياء ، انما وردت جميعا فى المعتدين على الاسلام والمجاهرين لاهله ، ونزكت لتطهير المجتمع الاسلامى من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معينا من اهل الكتاب اشتبك مع الاسلام فى قتال حياة او موت . « فاليهود والنصارى فى هذه الآية مجارون للاسلام فعلا وقد بلغوا فى حربهم درجة من القوة جعلت ضلعاف الايمان يفكرون فى التحجب بهم<sup>(٣٣)</sup> .

ويقول « وضمان المصلحة المعقولة لاتباع كل نزع دينية لا يهدم بداهة حق الكثرة فى اعلان سيادتها

وتتفدي برنامجها .. فإذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠٪ فمن حق مسلميها بقينا في نطاق ما أسلفنا من قواعد ان يجعلوا الدولة في مصر اسلامية لحما وديما ، وما يساعد على ذلك ان الاسلام كما رايت يتضمن ما في الكتب الأولى وامتدادا صحيحا مشرقا لتعاليم موسى ويعيسى عليهما السلام<sup>(٣١)</sup> .

ويذكر الغزالي اننا نستريح من صميم قلوبنا الى قيام اتحاد بين الصليب والهلال ، بيد اننا نريده تعاوننا بين المؤمنين يعيسى ومحمد لابين الكافرين بالمسيحية والاسلام جميعا ، ولم يعرف الاسلام ما عرفت اوريا من اضطهاد والفرقة . اما اننا مصريين فنحن لا ننكر وطننا ولا نمجده . واما ان شرط المصرية الصميمة الاسلام عن التفرقة .. فهذا ما نستقر به .. اي غضاضة باقوم ، في ان تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لاملحين . ثم يشير الى اشتراك المسيحيين مع المسلمين في قتل اليهود المعتدين ، وينتهي الى القول : قد اجمع فقهاء الاسلام على ان قاعدة المعاملة بين المسلمين ومسلميه من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ ( لهم مالنا وعليهم ماعلينا ) . واذا كان هذا المبدأ قد طبق احسن تطبيق في القطار الاسلام ، فهو في مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للاقطار<sup>(٣٢)</sup> .

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهي العام من ان لغير المسلمين مالمسلمين وعليهم ما عليهم . و هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفي القضاء مسيحيين كثيرين . هل حدث اضطهاد في العبادات الا في حالات نادرة كالمستعمرون الانجليز دافعا من وراءها ، ليثيروا الفتن التي تمكن لهم في الأرض . وأشار الى ان الجزية تفرض قائلين ان الاعضاء من الخدمة العسكرية ، فإذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش اعطيت منها ، وقد سبق فرض الجزية على فلاحى مصر المسلمين لما اعطوا من خدمة الجيش<sup>(٣٣)</sup> . ولعل من اكثر كتّاب الدعوة الاسلامية اهتماما باوضاع غير المسلمين وتفصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوى . وقد نشر كتابا فصل فيه القول عن حقوق اهل الذمة واجباتهم في المجتمع الاسلامى . فمن حقوقهم حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع ما يؤذيهم وفك اسرهم ودفع من يقصدهم باذى . وجاء اهل الحرب الى بلادنا يقصدونه ، وجب علينا ان نخرج لقتالهم بالكرار والسلاح ونموت دون ذلك . صونا لن هو ذمة الله تعالى وذمة رسوله . وحكى في ذلك اجماع الأمة . ومن حقوقهم ايضا حمايتهم من الظلم الداخلى ، ونقل عن رسول الله قوله : « من ظلم معاهدا او انتقضه حقا او كلفه قومه طائفة او اخذ منه ثوبا بغير طيب نفس فيه ، فإن حبيجة يوم القيامة » . ونقل ما ذكره ابن عابدين انه ظلم الذى هو اشد من ظلم المسلم انما . وقال ان حق الحماية المقر لاهل الذمة يتضمن حماية دماهم وانفسهم وابدانهم وحماية اموالهم واعراضهم . فهي كلها معصومة بالتفاق المسلمين ، ومن قتل ذميا غير حربى قتل ، ومن سرق قطعت يده ، وبلغ من رعاية الاسلام لحرمة اموالهم وممتلكاتهم ، انه يحترم ما يعدونه - حسب دينهم - ما وان لم يكن مالا في نظر المسلمين ، كالخمر والخنزير . ويحصى الاسلام عرض الذمى وكرامته كلها للذى عنه ، وتحرم غيبته . ولا يجوز سبه او اتهامه بالباطل او التشنيع عليه بالكتب ، او ذكره بما يكره .. وينقل عن القرائى الملكى : فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء او غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذمة دين الاسلام . ومن حقوقهم تأمينهم عند المعز او الشيخوخة او الفقر ، فالضامن الاجتماعى في الاسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين الرملى الشافعى ان دفع الضرر عن اهل الذمة واجب كدفعه من المسلمين . ومن حقوقهم ايضا حرية الاعتقاد والتعبد فلا اكراه في الدين بنص القرآن . ولا يجبر احد ولا يضغط عليه لترك دينه الى غيره . ولهذا لم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول اجبار اهل الذمة على الاسلام .. وكذلك صان الاسلام لغير المسلمين معابدهم ورعى حرمة مشاعرهم . وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة . اورد القرضاوى لغير عمر بتأمين الكنائس القائمة وقت الفتنة الاسلامية ، ثم اورد عهد خالد لهم ان يبقوا والقسيم . ان عهد ساسة شاموا من ليل او نهار ، الا في اوقات الاذان للصلاة واقامتها وان يخرجوا الصنسب في ايام عيدهم . وذكر عن احداث الكنائس ، ان بناء الكنائس الجديدة ان من فقهاء المسلمين من يميزها في الانصرار الاسلامية ، وحتى في البلاد التي فتحها المسلمون عنوة . اذا اذن لهم امام المسلمين بناء على مصلحة رهاها . وذلك على ماذهب البدية وابتن قاسم ، واورد امثلة من مصر . وما ذكره المرقزى « وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة في الاسلام بلاخلاف » . ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين في الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين وتم لهم به النصر والغلبة امر لم يعهد في تاريخ الديانات »<sup>(٣٤)</sup> .

اما عن واجبات اهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى ان عليهم منها ثلاثة ، اداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والانقياد باحكم القوانين الاسلامى . واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة

دروس أساسها نص القرآن واجماع المسلمين ، ووجه ايجابها حسيما يستظهر المؤلف ، ان الاسلام اوجب الخدمة العسكرية على ابنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، فاعتبر ادائها منهم عبادة ، فكان من لحظ مع غير المسلمين الا يلزمهم بما يعتبر عبادة في غير دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مالي عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين . لذلك فهي لا تجب على القائد على حاملي السلاح من الرجال ولا تجب على امرأة ولا صبي ولا شيخ ولا ذي عاهة ، ولا تفرض على راعب ولذلك فهي تسقط عن تجب عليه ، اذا لم تستطع الدولة ان تقوم بواجب حماية اهل الذمة من مواطنيها وتسقط ايضا باشتراك اهل الذمة مع المسلمين في القتال والدفاع عن دار الاسلام .. . وقد اعفى من الجزية نصارى الاغريق لسبب غير الاشتراك في القتال وهو الاشراف على القناطر كما فرضت الجزية على مسلمي مصر كسيحييها كما اعفا من الجزية العسكرية واما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على اهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذي ينتقل من بلد الى بلد ، وهي ضريبة لم يرد فيها نص معصوم . انما فرضت باحتواء مصلحي اقتضته السياسة الشرعية ، وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر الى النسي واصبح يؤخذ منه ضرائب على امواله للظلمة والبلطنة مساوية للزكاة .. فيمكن حينئذ ان يؤخذ من التجار الذمى مثل ما يؤخذ من المسلم والاحرج . واما الالتزام احكام القانون الاسلامي فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الاسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحرمتهم الدينية واما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى الا يسبوا الاسلام ورسوله وكتابه جهرة ، ولان يرجوا من العقائد والاكثر ماينافي عقيدة الدولة وتدينها مالم يكن ذلك جزءا من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى ، وغير ذلك من مظاهر السلوك (٢٨) .

ويشير الدكتور القرضاوى في علاقة المسلمين بغيرهم الى المالا يدخل في نطاق التسوق التي تنظمها القوانين وهو الروح التي تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الانسانية من البر والرحمة والاحسان واورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط الى غير المسلمين ممن لا يقاتلهم في الدين والمجادلة مع اهل الكتاب بالتي هي احسن ، وقولوا انا بالذي انزل الينا وانزل اليكم وانها والهكم واحد . . . واكرم الرسول لاهل الكتاب وبارئهم وعذرهم مراضهم والتعامل معهم وذكر اساس التعامل مع غير المسلمين . اعتقاد كل مسلم بكرامة الانسان ايا كان دينه اوجسه اولونه . اعتقاد المسلم ان اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى . . . ليس المسلم مكلفا ان يحاسب الكافرين على كفرهم او ان يعاقب الضالين على ضلالهم . . . ايمان المسلم بان الله يأمر بالعدل ويحب القسط . وان من ضمانت سيادة هذه الروح لدى المسلمين ان الاسلام نفسه يحض المسلمين عليها . ولخص المؤلف في موضع آخر من كتاب آخر بقوله ان الدستور الاسلامي يضمن للأقلية غير المسلمة ان تعيش حرة في التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الاغلبية ، وان يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين الا ما اقتضته ظروف دولة ايدىولوجية تقوم على اساس فكرة الاسلام (٢٩) .

اما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة نذكر « لاهل الذمة الحق في تولى وظائف الدولة كالمسلمين . الا ما غلبت عليه الصبغة الدينية كالامانة ورئاسة الدولة والقيادة في الجيش ، والقضاء بين المسلمين ، والولاية على الصدقات لان الامامة رئاسة عامة في الدين والدنيا وهي خلافة عن النبي عليه السلام وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صدقا بل هي من اعمال العبادة كونها جهادا والقضاء حكم بالشريعة الاسلامية فلا يطلب من غير المسلم ان يحكم بما لا يؤمن به . وأشار في ذلك الى ما صرح به الماوردي من جواز تقليد الذمى وزارة التنفيذ دون وزارة التقويم (٣٠) .

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يصورها بعض من منكرى التيار الاسلامي السياسى على منهج اتبعوه ويتضح اكثر مايتضح في مؤلفات الدكتور القرضاوى اذ يعود الى اقوال السلف واثارهم ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه استجابة لى مشاكل الواقع الممارس ولكن لا يخرج عن اقوالهم واثارهم الى غيرهم ومن ثم اتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العلم في التيار الاسلامي السياسى ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف سواء بين التيارين القومى والدينى السياسى او داخل التيار الدينى العلم بين الحافظين للتميزين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها وبين دعاة التجديد في الفكر الاسلامي وخلاصة النظرة السابقة ان ميذا المساواة القانونية والتواد الاجتماعى مقرر تسخيه به صفة المواطنة على غير المسلمين الا في الوظائف العليا في الدولة وهي الامامة وقيادة الجيش والقضاء وبهذا يكاد الجوار ينحصر في هذه النقطة داخل التيار الاسلامي السياسى القائم الان ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب على .

للسيخ عبدالمتعال الصعدي عبارة دقيقة ووافية ، « يقيني انه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكم القومي ، لانه لا يلزم ان يكون هناك خلاف بينهما ... ان الاسلام ينظر الى ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الاساس - لهم مائتا وعليهم مائتا - ول هذا الاساس تجتمع الحكومة الاسلامية والحكومة القومية ويومي بالمضي في سبيل المصلحين العظيمين جمال الدين الافغاني وصمد عيده »<sup>(٤٩)</sup>

ويطرق المرحوم حسر عثمانوي بين الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي والشريعة لديه هي الاحكام والعمامة التي وردت في القرآن وفي التاليت من سنة رسول الله ، ونحن معشر العرب مسئولون ان نزعاما . وهي احكام قليلة بالنسبة لشئون الدنيا ... لقد جعل لهم في الفعل والضمير مايكفيهم ، وعلم ان الحياة في تطور ، فترك لهم جل - ان لم يكن كل شئون الارض يشارونها بانفسهم . ولم يضع لهم الاعلامات ومنارات يهتدون بها ، اما الفقه الاسلامي فهو اجتهاد من سبق في فهم الشريعة وقد كان الأوائل ومنارات يهتدون بها . اما الفقه الاسلامي فهو اجتهاد من سبق في فهم الشريعة ، « وقد كان الأوائل يجهلون في فهمهم على نحو مطلق .... وإذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه اصولا ، فانهم - وإن احصنا بهم الظن - قد سعوا في غت شديدة الى تقيد الناس بفهم معين . الأمر الذي لاقرهم عليه ... هذا الفقه الاسلامي يستحق - من جانب - ان يجمع وأن يقرأه الراغبون في فهم الشريعة ولكن - من جانب آخر - لا يلزم احدا . ونحن اقول لا يلزم احد انما اعني احدا من اولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » واجري تفرقة أخرى بين مايمكن اخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمون قديما في اخذهم من الحلول الفارسية او الرومانية او القبطية . وبين الاخذ بمقائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الاخذ من النزوح الاول دين الأخير (٥٠) . ثم اوضح الفرق بين كون الاسلام ديناً ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول ان دعاة الحركة الاسلامية يدعون الى ان يكون الاسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الاغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكري لجميع ابناء المنطقة وأن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم ولكنهم لا يدعون الى اقامة حكومة دينية . بالمضي الذي تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والحكم باسم السماء<sup>(٥١)</sup> اما عن منهج تطبيق احكام الشريعة في المسائل الدستورية ، التي تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها الحقوقي ، فقد تعرض له الدكتور عبدالحميد متولى ، وخص باهتمام بالغ في العديد من كتبه . وإذا كان يصعب اجمال رأى الباحث الكبير الأهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة ، يتعين الالتزام بخصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت أو مشوهة . اما السنة التي تتمثل في احاديث الاحاد فلا يلزم الاخذ بها متى تضمنت حكما مستغلا اى ميذا جديدا لم يرد اصله بالقرآن والسنة اليقينية وأن فقهاء المسلمين من لم يكن يقبل باقل من الاحاديث المشهورة ، وكذلك فعل المعتزلة والفوارج ، « وكان الامام الغزالي يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الاصول » ولهذا لم يلبث لدى الفقهاء في المسائل المتصلة بالمقائد التي يتوقف عليها صحة الاسلام ، الا مايثبت صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة . وكان ابو بكر وعمر يشتركان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة وذلك « في رواية احاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية ، تقل كثيرا في الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية (٥٢) وبالنسبة للاجماع كمصدر للتشريع الاسلامي ، ويلاحظ الدكتور متولى انه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية ، فان صدور الاجماع في عصر سابق لا يلزم في عصر لاحق ، اى لا تكون له حجية شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما ونقل الاستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم ، ان الصحابة اجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة ، وبذلك لم يلتزم الصحابة في اى من هذه المرات بالاجماع السابق بل نقضوه بالاجماع لاحق .

ومن جهة أخرى ، فان سنن الاحكام الدستورية لاتعد ملزمة ، الا اذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما اى لم تكن صورت لملاج وضع خاص ، فمن باب اولي لا يمكن الاجماع ملزما ان تقتض طبيعة التشريع العام ، لان الاجماع لا كمصدر يلى السنة في المرتبة التشريعية . ومن جهة ثالثة فالاجماع لا يكون الا عن دليل يستند اليه من قرآن أو سنة وقد جاء القرآن باحكام ومبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان (٥٣) . وبالنسبة لوضع غير المسلم في الدولة الاسلامية ، يذكر الدكتور متولى ان الاسلام ان كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين في كثير من الشئون ، فان فقهاء الاسلام القدامى لم يسووا بينهم في جميع الشئون بمعنى ان لم تكن المساواة تامة بينهم في صدر الاسلام . وما كان ان يمكن ان تكمل المساواة في دولة تقوم على اساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الاسلام ، او عقيدة

سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الاسلام - في نظر الاستاذ الباحث - حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر إلى مواطنيها نظرة التسامح . وهو الأمر الذي اشتهرت به الدولة الإسلامية . ما أعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التقويض على المسلمين . ثم قال أنه يقوت الكثيرين أن الأحكام الشرعية في غير ميدان العقيدة والعبادات تختلف باختلاف الظروف . « ففى صدر الاسلام كانت الدولة - كما قلنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية بينما تقوم الدولة في هذا العصر ومتمت الدولة الإسلامية على أساس القومية في غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية » وكانت الحرب تجري دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين فألقى عبؤها على غير المسلمين وهدمهم بينما تجري الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وبناء الوطن فيبقى عبؤها على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . وإذا كانت الأحكام تتغير بتغير الظروف فإن مما جاء به الاسلام المبادئ وغير المسلمين من أبناء الوطن . وإذا كانت الأحكام المبادئ تجذب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية « إذ اجتمع ضرران يختار الألف » واستند في ذلك إلى الأمام محمد عبده والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ محمد محمد المدني ومن هذه المبادئ أيضا نفى الحرج الذي يؤدي إلى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الأداء حسبا بقر الشيخ محمد مصطفى المراغي وثالث تلك المبادئ مراعاة مبدأ الضرورة فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام ورأبها مراعاة الاعتدال والأخذ بمسنة التدرج والخمس التفرقة بين ما يهد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا وبعد إلى الأمام الاستاذ الباحث رأيه في هذه النقطة نقل عن الشيخ عبد الوهاب خلاف ملاحظته من أن وضع أهل الذمة في البلاد الإسلامية لن يكن يخضع للاعتبارات الدينية وحدها بل كان يخضع للاعتبارات السياسية وأخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين وبراعة تلك الاعتبارات جميعا « يصبح أمرا طليعا بل وحيثما ان ينتهي إلى الرأي بأن علينا ألا نرحم أخواننا المسيحيين بما كسبه من الحقيق حقا ولا نثير لهم - لاسيما في هذه الأونة - نفسا إننا بذلك نحوي من روح الإخاء بين طائفتي الأمة بل وتزيدها وتبعد عن طريق تطبيق الشرع الإسلامي عقيب بل وزييلها » وختم حديثه بما جاء في إن - لهم مالنا وعليهم ما علينا - (١٦)



مع تقدير الموقف المتكامل الذي يعرضه الدكتور متولى في كتبه المشار إليها فيما سلف . عن منهج تطبيق القانون الإسلامي في مجال الأحكام الدستورية ، وهو المجال الذي يتصل بوضع غير المسلمين ، فإنه يمكن إضافة عدد من النقاط إلى ما كتب . فمن جهة أولى . لقد سبق بيان أن نقطة الحوار الطمعية بين تيارى الجامعة الدينية والجامعة القومية . يتعلق أساسا بوضع غير المسلمين . ومدى المسلس بمبدأ المساواة القائمة بين المسلمين وغيرهم من مواطني هذه الديار .. وفي هذا الصدد يتعين الاعتراف بأن الجهود الفكرية التي اشير إلى بعضها في اطار مواقف التيار الإسلامي لابد أن تخطى بالاهتمام البالغ . وهي تحل من حيث نتائجها جزء هاما من المسألة . من حيث المساواة في التعامل والأوضاع أمام القانون . كما أن الاهتمام بهذا الأمر يغير التفاضل في إمكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة في تولي بعض من الوظائف العليا في المجتمع ، وهي كلها على قلتها العديدة تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عمل فقط . ولكنه يصدر من مفهوم نظري وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية الشرعية لتولي هذه المناصب . وإذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد أحيانا بما للأغلبية من حقوق في اختيار من يشغل هذه المناصب . ومع تقدير أن الأغلبية الدينية الكاسحة في المجتمع للمسلمين ، فلن وجه الاعتراض على هذا التبرير . أن اسناده إلى مفهوم نظري من شأنه أن يمس مبدأ المواطنة ذاته ، وأن الأغلبية المقصودة بالهيمنة ، يلزم أن تكون هي الأغلبية السياسية التي قد يشارك فيها غير المسلمين . وأن وجود الأغلبية العددية الإسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الإسلامي ، من أن تؤول مقاليد الأمور في لحظة ما إلى الأقلية الدينية بوضعها الديني - وعلى العكس من ذلك فإن ما يثير حذر التيار القومي أن يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهوم نظري يتعلق بالصالحية ما يمس مبدأ المواطنة لهم ويحيل المجتمع إلى مجتمعين ويفصم عرى الترابط به .

ومن جهة ثانية ، فإنه مع ملاحظة مذكره الدكتور متولى أن من تغيرات طرأت على مجتمعات اليوم في هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة . ملاحظة أن من مظاهر تغير ظروف اليوم كما كانت عليه في الصدر الأول للإسلام ، أن المسلمين في الصدر الأول للإسلام كانوا نوة سياسية وعسكرية ورجحة كما كانوا قوة

بشرية عديدة مرجوحة ، فلزمهم في هذا الطرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا ' القصر ضروريا وقتها بالنظر الى قوتهم العددية المرجوحة في مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لئلا يفلت الزمام من ايديهم . كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسي والعسكري غير المتنازع ازاء القوى المناهضة لهم . اما اليوم فقد آل الوضع الى عكس ماكان عليه من كلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين في بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على اسلام المسلم ، من إشراك غير المسلمين في الشؤون العامة . كما آلت اوضاع المسلمين السياسية والعسكرية في الموازين العالمية الى ضعف غير خاف ، بحيث يجيء الحذر على المسلمين في عدم استقرار الاوضاع في بلادهم ، بتأثير تغفل مبدأ المساواة لغيرهم معهم . ولمفكرى الاسلام اليوم اسوة يعمر بن الخطاب الذي اسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتاه من ان الله تعالى قد أعز الاسلام بما لم يعد به حلجة لتكليف القلوب . وهذا اثر لمرشئ مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فلن التيار الفكري الديني هنا ، لايواجه بالمسلمين جميعا اقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما بوصفها اقلية دينية . اذ جماعة دينية اياكانت ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره في النظر الى المواطنين . وهو تيار امتدت جنوره في الارض ، وتركت له على مدى السنين اعراق شاعت في اساليب الحياة المعيشية ولايسهل اغفالها . وهو تيار لديه تاريخ وكفاح وجهاد وله وطنية كفاحية ، فهو تيار اصلي مشارك في مصايا الكفاح والنهضة ، وهو يقدم في هذين المجالين صيغة توحيد ، صيغة توحيد داخل بالنظر الى كل قطر يحتوي مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر الى الوطن العربي برمته . واذا كان يمكن القول بان التطور التاريخي في القرنين الآخرين قد انتج انفصاما في المجتمع بين مايمكن ان يسمى - من قبيل التبسيط - الوافد والموروث فلان راب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو انكاره ، وليس من امكان احدهما نزع صاحبه أو نفيه ، ولا في استطاعة الآخر القفز الى اخر الطريق وايجاد صيغ التقاهم والتلاحم امر " . يحسب عنه ولا يظهر ان ثمة حكما دينيا قطعي الورود قطعي الدلالة ، ينفي دعواه من حيث اضافة صفة نواطنة الكاملة على المسلمين من الشركاء في الوطن المسلمين في كفاحه ونهضته .

من جهة مقابلة فلذا كان لا يثور خلاف تطبيقي بين الجامعتين السياسيتين اهم من تلك وروت تلك المسألة عينها محل هذا النقاش وهي وضع غير المسلمين في المجتمع الاسلامي وقد لاتصلح هذه الدراسة كجبال للأضاح أو البحث في شأن الشريعة الاسلامية . مما يحتاج الى بحث مستقل . والى نقاش اكر اناة روية . يعرض لمسار التطور التشريعي منذ كانت الشريعة هي السائدة ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة اليها في القرن التاسع عشر ولمسار كل من الحركتين درجة النفع والضرر فيما الى الية الوضع .

على انه بشكل عام يمكن القول بان لا حجة في الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على التشريعية وأن الشريعة عنصر موحد للعرب كافة وهي بذلك تعتبر مجالا اصيلا للالتقاء بين التيارين الديني والقومي . وفضلا عن ذلك نهى في نطاق الوحدة العربية عنصر جامع ايضا لغير العرب من الاقليات القومية كالآكراد والبربر مثلا . ولاصحة كذلك ان قول يزعم ان اساس الشريعة الاسلامية من حيث هي كذلك لا تصلح اداة لمطامح التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية وقد احتوى الفكر الاسلامي من قبل تيارات للدلالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعي وهو قادر بجهد المجتهدين ان يؤدى رسالته في هذا السبيل .



ويبدون ان كتاب الماوردي ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية - يمثل المرجع الاساسي لدى الباحثين في نظام الحكم الاسلامي . ويرد الموقف من اهل الذمة الماوردي . ويظهر لقارئ الماوردي اليوم ان النموذج الذي يطرح لنظام الحكم في بلاد الاسلام يختلف عن تلك النماذج التي ترجو اقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ومنها التيار الاسلامي دون ان يمس هذا الاختلاف اصلا من اصول الشريعة الاسلامية واذا كان وضع اهل الذمة في تولى الوظائف او الولايات العامة ، جاء لدى الماوردي في اطار مبادئ تنظيمية رسمها فالتألب ان هذ الوضع يتعين إعادة النظر فيه . في اطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة واذا كانت هذه الدراسة لا تريد ان تطرح تفسيرا جديدا لنص من نصوص الشريعة في هذا المجال



تفسيرا قد يكون محلا للانكار ولاتريد ان تطرح منهاج من نوع ما اثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الاحكام وتصنيفه لها اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث في هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة ان تلج من باب اخر غير باب تفسيرصوص القرآن والسنة وتصنيف القطعي منها والظني من جهة الوجود والدلالة واذا كان التفسير صلة بين النص والواقع فحسبها ان تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية . سواء كان هو الواقع القائم فعلا او كان املا منشودا . لان الامر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة اصول الشريعة الاسلامية لنظام معين قائم فعلا ، ولكن يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الاصول . وعلى هذا النموذج يمكن اثارة الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحية اهل الذمة لتولى وظائف معينة ولكن من جهة استان بناء نظام دستوري موافق لاصول الشريعة ويحقق في الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعا وان اختلف اديانهم .

لقد كان الماوردي من الحنكة في بيان الولايات [ الوظائف ] المختلفة ، بان عين سلطات كل ولاية ، جنبا الى جنب مع شروط توليها لان الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات وشروط التعمين فيها هي بيان اهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات فشرط تولي الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة . وشروط الامامة عند الماوردي سبعة ، هي العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشي « وان اختلف في وجوب هذا الشرط الاخير » والماوردي وان لن يورد شرط الاسلام هنا فهو مستفاد من سياق حديثه وواجبات الامام عشرة هي حفظ الدين ، وتنفيذ الاحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا تضعف ولا تضعف المظلوم وحماية البيضة وحفظ النظام ، واقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى وتحصين الثغور وجهاد من يعادي الاسلام حتى يدخل في الذمة وجباية القتي والصدقات وتندير العطايا وتقليد عمال الدولة فيما يفوض اليهم من عمال وان يباشر بنفسه سياسة الامة وحراسة الملة ثم قسم الماوردي الولايات التي تصدر عن الامام اربعة اقسام وهي الوظائف التي يعين فيها مفوضون عنه الوزراء وولايتهم عامة في الاعمال العامة « الولاية هنا تعني السلطة وعمومها يعني ان له كل السلطات والاعمال تعني الاقاليم وعمومها يعني اسيابها على اقاليم الدولة كلها » . والامارة وولايتهم عامة في اعمال خاصة « اي في اقاليم معين » . وياضي القضاة وتقيب الجيوش وياضي الثغور ومستوى الخراج وجابي الصدقات . ولاية كل منهم خاصة في اعمال عامة « اي سلطة نوعية محددة تنسب على اقاليم الدولة كلها » . والقسم الاخرى من كتاب ولاية وكانت ولاية فيض خاصة في اعمال خاصة « اي سلطة محدودة في اقليم محدد » كقاضى لند معين او حامى ثغر معين<sup>(١٧)</sup> .

ويذكر الماوردي ان الوزارة على حزبين وزارة تفويض ووزارة تنعيد والاولى ان يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الامور برأيه « اي برأى الوزير » وامضاءها باجتهاده « ويشترط لتقليد هذه الوزارة شروط الامامة النسب وحدة لانه معنى الاراء ومنفذ الاجتهاد غاقتضى ان يكون على صفات المجتهدين .. ويستمر فيها شرط زائد على الامامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل اليه من امر حرب او خراج واما وزارة التنفيذ فحكمها اضعف وشروطها اقل لان النظر فيها مقصور على رأى الامام وتدبيره وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية يؤدي عنه ما امر ويمضي ما حكم ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ويعرض عليه ماورد من مهم وتجرّد من حدث ممل ليعمل فيها ما يؤمر به .. فان شورك في الرأى كان باسم الوزارة اخص وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة اشبه<sup>(١٨)</sup>

ولماوردى ادراك غير ملتبس في ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التحيين فيها وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ في هذين الامرين جميعا وفرق الولاية بين الوزيرين ان الاول يملك مباشرة الحكم ونظر الظالم والاستبداد « اي الانفراد » بتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحرب والتصريف في احوال بيت المال يقضى ما يستحق ودفع ما يجب وليس من ذلك شيء لوزير التنفيذ وليس فيها عدا هذه الاربعة ما يمنع اهل الذمة منها الوزارة وربت على هذه الفروق الاربعة في الولاية فروقا اربعة في شروط التولية فيشترط في وزير التفويض الحرية والاسلام والعلم بالاحكام الشرعية والمعرفة بامرى الحرب والخراج . ولا يشترط شيء من ذلك في وزير التنفيذ .

ثم ذكر عن الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ اذا عمل الخليفة وزير التنفيذ ولم ينزل به احد من الولاة واذا عمل وزير التفويض انزل به عمال التنفيذ ولم ينزل به عمال التفويض لان عمل عمال التنفيذ نواب وعمال التفويض ولا<sup>(١٩)</sup> وينفس هذه النظرة بحث في شروط الامارة على البلاد<sup>(٢٠)</sup> ويظهر مما سبق ان الامام في نظر الفقه الاسلامي وان كان مقيدا باحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين

وتطبيق القانون الاسلامي فان سلطته داخل هذا الإطار العام من احكام الشريعة اى سلطته التقديرية لا يجدها حد من تنظيم دستوري او رقابة سياسية من هيئة ما ويكتشف عن ضخامة هذا الامر ان حدود سلطة السياسية والإدارية وبالغة السمعة والعموم وذلك في حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة وأن شروط تولي الامام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا وبالنسبة للوزير فقد اقرده الماوردي بسلطان هو جماع سلطات الحكم الآن ومنها مباشرة الحكم وتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف في المال العام قبيضا واداء وأن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد او حتى هيئة واحدة في اى من نظم الحكم الحاضرة بل ان يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع السلطات .

وسلطات الوزير عند الماوردي لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزراء ولا مجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده وإذا كان لا يجوز للزمن ان يكون وزير تفويض غ تفويض فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التي صورها الماوردي لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه قد توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتوالى فيما بينها على الاعمال .

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الادارية لا الدستورية فقط ان لم تعد السلطة الادارية المحصورة بالتنفيذ نفسها مجتمعة في يد فرد ما او مرتبطة بتوافر العلم الفردي لموظف ما بالاحكام الشرعية وامور الحرب والخراج لأن المعرفة ذاتها لم تعد تنهيا للمدير بموجب علمه الفردي ولكنها تنهيا بواسطة اجهزة فنية متعددة يتوزع عليها العمل توزيعا فنيا متخصصا وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هذا البيان اثبات ان ما يملك الماوردي لدى سلطة من السلطات وقد صار اليوم موكولا لهيئات تنظيم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة ولم يعد لفرد سلطة تطبيقية في تدبير او تنفيذ او على الأقل هذا هو المرجح والسلطة تقيدها احكام الدستور وفي نطاق احكام الدستور تقيدها القوانين المتعددة وفي نطاق هذه القوانين لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفي المهم من الامور لا تمارس كسلطة فردية انما تتخلق في الممارسة على نحو مركب فيمر مشروع القرار السياسي او حتى الاداري عبر قنوات محورة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانونا وأن صدر القرار بأمر فردى بعد ذلك فهو يصدر بهذا الامضاء تنويجا لكل العلويات المركبة السابقة وهو في الغالب في المهم من الامور يصدر بأمر هيئة يشارك فيها عديد من الافراد لا من فرد واحد .

ويمكن انما هذه النقطة بالقول ان السلطة الفردية سواء في السياسة او الادارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدئين توزيع السلطة بين العديد من الاجهزة والهيئات وحلول القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الامور وسلطة الامام التي صورها الماوردي فردية تماما يبين من تحليل عناصرها التي ذكرها انها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وانها في النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية او العمل الجماعي سواء كان تشريعيا او تنفيذيا او قضائيا .

وبالنسبة لوزير التفويض الذي خص الماوردي بجماع سلطات الدولة لم يعد في المقذور تسمية اى من اعمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض ما دام لم يعد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة وفضلا عن ذلك فان الماوردي يربط على الوضع القانوني لوزير التفويض ان عزله فيبعد عن جميع من ولاهم من عمال التنفيذ ولا يظهر وجه للاخذ بهذا الرأي الآن وأن تغير رئيس الجمهورية او الملك او مجلس الوزراء او المجلس النيابي لا يقتضي الآن عزل واحد من عمال التنفيذ وعلى هذا فان منصب وزير التفويض الذي يشترط في شاغله الا يكون ذميا لم يعد هذا المنصب موجودا لا في النظم الديمقراطية المستهدفة ولكن حتى في النظم القائمة .

ومن جهة أخرى فقد اجاز الماوردي للترسي ان يقلد وزارة التنفيذ وإذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردي مبلغ معلومات للامام ومنفذاً لقراراته اى انه يؤدي الى الخليفة ويؤدي عن الخليفة فلا يلزم حسب تصور الماوردي ان يقتصر على هذه الوظيفة انما يمكن ان يكون مشاركا في الرأى وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردي ان يضاف الى شروط تقليده شرط الحنكة والتجربة ولكنه لم يقتض ضافة الاسلام اليه ووزير التنفيذ المشارك في الرأى هو عينه ما يمكن ان يصدق على وزراء اليوم وغيرهم في اعل مناصب الدولة ولا تزيد اسهام الوزراء مثلا او غيره من مهام الدولة عن التأدية الى جهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأى في اتخاذ القرارات ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردي عن اماره البلاد .

اما من جهة ولاية القضاء فقد شرط الماوردي لتقليدها الرجولة بلوغاً وذكره الحرية والاسلام والعدالة والسمع والبصر والعلم بالاحكام الشرعية وفضل عناصر العلم ومداه ثم ذكر فاذا احاط علمه بهذه الاصول الاربعة صار بها من اهل الاجتهاد في الدين .. واذا اخل بها او شيء منها خرج عن ان يكون من اهل الاجتهاد فلم يجز ان يفتي ولا ان يقضى .. فاما ولاية من لا يقول غير الواحد فغير جائزة<sup>(٥١)</sup> وذكر عن سلطات القاضي ان ولايته عامة وخاصة العموم فيها يشمل الفصل في المنازعات واستيفاء الحقوق واثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون او غيره والنظر في المصالح العامة من كف عن التعدي وغير ذلك وتصفه شهوده وامناعه واختيار النائبين عنه والتسوية بين القوى والضعيف وليس للقاضي جباية الخراج اما الصدقات فتدخل في عموم ولايته ان لم يختص بها ناظر فيقيضها القاضي من اهلها ويصرفها لمستحقها لانها من حقوق الله تعالى ويمكن ان يكون القاضي مختصا باقليم معين علم النظر خالص العمل او ان يختص بمنازعات معينة<sup>(٥٢)</sup>

ومن الجلي ان ليس من قاضي اليوم تجتمع له هذه السلطات وقد توزعت وظيفة القضاء الى تقسيمات تتعلق بالولاية حسب المصطلح الجارى الان وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى واخرى تتعلق بالاختصاص الاقليمي ووفق ذلك واهم منه في الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم استبدال بنظام القاضي الفرد نظام القضاء المتعدد لثلاثة او خمسة او اكثر يشتركون في نظر المنازعة الواحدة واصدار القرار بشأنها ولم يعد لقاضي فرد صلاحية الحكم وحيدا الا فيما ضلّ شأنه ويقه امره من المنازعات كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضي بحيث يجوز استئناف الدعاوى والاحكام امام محاكم اعلى ومن ثم صار القاضي الواحد مهرد مشارك في الحكم بين زملائه في المحكمة وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الاعلى فلا يصحح نهائيا واجب النفاذ الا بتأييده من المحكمة الاعلى او برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه وثالث الفروق واهمها ان قاضي اليوم مقيد في اجراءات نظره للدعاوى وفي انفاذ الاحكام فيها مقيد قانونا بمجموع ضمة من القوانين التي تنظم اجراءاته وترسم له مسلكه في النظر والتقرير وتحدد له الاحكام التقصيلية التي يلتزمها في نظر الموضوع واثبات وقائعه وتبيين اوصاف المتنازعين وحقوقهم وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع والقاضي فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الاحكام من درجات التقاضي الاعلى ويمكن ملاحظة ان وظيفة القاضي في تصور الماوردي تدور في دائرة اوسع في اطار الشريعة الاسلامية دائرة تشمل التفسير والتطبيق وتشمل ايضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما تعتبر مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي اى يدخل في وظيفته ما يعتبر ذا صبغة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية التي تدخل ممارستها في اختصاص السلطة التشريعية وحدها الان وقد سقط عن القاضي في النظام الجارى عليه العمل الان عدد من الصلاحيات مثل اختيار النواب عنه والبناء وكذلك ما يتعلق بالصدقات ومن ثم فان اختلاف الوظيفة القضائية الان على هذا النحو يمكن من النظر في اختلاف الشروط ومجمل القول في هذه النقطة انه حيثما امكن الاخذ بما يسمى اليوم بالاساليب الديمقراطية في بناء الدولة فان ذلك يمكن ان يحل من وجهة نظر اسلامية سياسية تلك المشكلة ذات الاهمية في تكوين الجماعة السياسية يمكن بهذه الاساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين بما لا يحل بالاساس النظري والفقهى الذي يقوم عليه تفكير الماوردي نفسه وذلك كله وفقا لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الافراد في اتخاذ القرارات وانه حيثما يبني تنظيم الدولة على اساس من دمج السلطات والسلطة الفردية فان فكر الماوردي يظل على حاله فيما شرط من شروط تقليد بعض الوظائف العليا التي تتركز فيها السلطات وتكتشف السلطة الفردية. واذا امكن قبول هذه النتيجة فان حقيقة المسألة الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم وما تؤثر به في اوضاع الجماعة السياسية هذه المسألة تؤل من الناحية العملية الى وضع اخر يتعلق بالاساليب بناء الدولة ونظام الحكم ومن هنا تظهر اهمية اخرى للاساليب الديمقراطية في احكام بناء النظم السياسية وقدرة هذه الاساليب على استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية .

## الموقف الفكرى للكنيسة

تجدر الإشارة الى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية المستند إلى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وإنشاء دولة اسرائيل . والأم هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالاقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف الدينى للكنيسة القبطية ، الذى ينبىء عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف لزاء الصهيونية ، وإزاء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية .

يسيطر غبطة الانبا شنودة ما يراه رأى المسيحية فى اسرائيل فيقول « ان عهد الرب إلى اسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج « أنا اقنيتهم » . لأن وعد الله كان مشروطا ، وقد خالفوا شرطه ونقضوا عهد الله معهم بعد ان اتمنن شعبهم على الايمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الاصنام » . وصل الأمر بشيخ هذا الشعب انهم وقعوا جميعا فى عبادة الاصنام » . لقد اختير الاسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه ، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعبا مختارا . وهم ليسوا اولاد ابراهيم لأن العبرة بالنسل الروحى لا بالنسل الجسدى . وقد اسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان » . ورفضهم الله لشروهم كما رفضهم السيد المسيح . ويلغ غضب الله عليهم ان رفض شفاعة الانبياء فيهم . ان ملكة اسرائيل فى المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض . والشعب المختار فى المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويذكر الانبا شنودة « نحن لا نعترف باليهود كاصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية معهدة للمسيحية . فلما اتت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها » (٢٣) .

ويذكر الانبا غريغوريوس قول بولس الرسول « ان غضب الله قد حل عليهم الى النهاية » ، وإن كلا من اسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت فى المسيحية ذات معنى سماوى . وقد انتهت اليهودية فى نظر المسيحية كديانة وزالت ككنيسة « وعلى هذا فكل نبوة فى العهد القديم تشير إلى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلمهم ، لا بد ان تقع على انها قد تمت فى الماضى بمجىء المسيح أو قبل مجيئه » . وعلى هذا تسير تعاليم المسيحية ، باعتبار اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا . وإن اليهودية اليوم هى ديانة من ينكرون المسيح ولديهم « النزعة الشريرة القائلة التى اباحت لهم فى كل العصور ، ان يضروا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا . وهذا هو سر عداوتهم للمسيح والمسيحيين » ، وأن « الاضطهاد الذى وقع عليهم عدلا فى كل البلاد التى تشتموا اليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم فى سنة ٧٠ ميلادية (٢٤) . ويريد الانبا غريغوريوس على مزارع اسرائيل انها صاحبة الأرض المقدسة ، « ان الله الذى منحها تلك الأرض فى وقت ما ، هو يعيته الله الذى طردهم منها بسبب شرهم وظلمهم وتعدياتهم وعصيانهم لله ولوصاياه المقدسة » . فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير أهل له « بفضل عنادهم وتعتنتهم وفساد قلوبهم » . فلذا سقط هذا الوصف ، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الاصليين ، قبل ان يسكنها اليهود بألاف السنين . ثم تحدث عن اعتداءات دولة اسرائيل المتكررة على الكنائس والأديرة والمقدسات المسيحية ، منذ انشاء هذه الدولة فى مصر ١٩٤٨ . إذ دمروا فى ذلك العام وحده أكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا ، وقتلوا عددا من رجال الدين ، « والخلاصة ان عداوة اليهود للمسيحيين منذ انشاء الصهيونية فى القرن الاوّل وإلى اليوم ، عداوة أصيلة وقائمة ، والمسيحى هو اليهودى العدو رقم ١ » (٢٥) .

ويذكر الانبا يؤنس اسقف الغربية ، ان اسرائيل الحالية لا علاقة لها باسرائيل القديمة التى وردت بالكتب المقدسة ، بل هى عصابات صهيونية ، تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند الى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف فى وسائل تطبيقها وممارستها كالأداة لتحقيق اغراضها » . وقد ظهرت اسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطانى مع الصهيونية ، « ان المسيحى الذى يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه ان يعتبر ( اسرائيل ) الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية ، بل هى جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم

اسرائيل الله . وذكر ان صورة اليهود في الكتاب المقدس . انهم حائنو عهد مع الله ، موصوفون بأشنع الصفات من القسوة والصلف ، وانهم شعب متدمر وشعب فاسق زان ، وشعب ترك عبادة الله مرارا وعبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا اولاد الافاعي ، انتم من اب هو ابليس ، وشهوات ابكم تريدون ان تعملوا » ، واستحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، واسلمهم الله لأيدى أعدائهم وشتمهم في كل ارض لإبائهم واقنائهم .

فهم أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء انفسهم . عذبوا القديسين وقتلوا الانبياء<sup>(٥٦)</sup> .  
هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وإنشاء دولة اسرائيل . أما بالنسبة لموقفها من مجاهدة اسرائيل ، فإن الانبا غريغوريوس قد شاعل عما اذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع اسرائيل ، واجاب بقوله ان المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، انما تتحدث عن الحق الخاص ، اذ يتنازل المسيحي عن حقه من أجل سيادة المحبة والسلام . ، ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، أما النصف الآخر فهو ان المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله . ، ورد قول السيد المسيح « لا تظنوا اني جئت لأحمل سلاما الى الأرض ، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا » . ويعلق سيادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية ، فالحرب في هذه الحالة جائزة شرعا ، لأنها ليست دفاعا عن حق خاص ، بل هي دفاع عن حق عام ، لا حقى انا شخصا ، بل حق بلادى ووطنى ، حق المواطنين »<sup>(٥٧)</sup> .

ويذكر غبطة الانبا شنودة « نحن نعلم ان اليهود لا يمكن ان يقتربوا الى الله الا اذا تحطموا .... لذلك اننا أومن ايماننا اكيدا من كل قلبي ، ان هؤلاء الناس لا يمكن ان يدخلوا في الايمان ، الا اذا انهزموا هزيمة ساحقة مرمية في الحرب . وكشخص مسيحي أومن بأسفار الكتاب المقدس ، وبالحكمة المنخوذة من تاريخ اليهود ، لست أرى وسيلة لخلاصهم إلا انهزامهم . صدق المزمور عندما قال ( املا وجوههم خزيا فيليبون اسلمك يارب ) . ليس ما يمنع اذن ان يقيم لهم الرب سيف ناديب ، يسلمهم لأعدائهم ، كما سلمهم لأعداء من قبل .... فنحن نوصي ان يهزموا في الحروب لكي يخلصوا »<sup>(٥٨)</sup> .

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة اسرائيل ، وكان هو التيار الغالب بما يعرضه من موجبات فكرية سياسية إلى ما بعد حرب اكتوبر ١٩٧٢ . والموقف الفكرى هنا موقف ديني لا يظهر ان التغييرات السياسية قربية المدى يمكن ان تبدل في اساسه الدينى ، بالنسبة للكنيسة التي اشتهرت باستمساكها العنيد بتراتها الفكرية . وإن الالتزام بهذا الموقف من شأنه ان يضع الفكر الدينى للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومى والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله في ذلك مثل موقفها الفكرى ذاته من مجاهدة الصليبيين أيام الحرب الصليبية . ومن الدفاع عن استقلالها الفكرى والتنظيمى في القرن التاسع عشر .

وان سياق المعاصرة لهذه المسألة يوجب ايضاح ان مقتضى هذا الموقف الفكرى ، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار والصهيونية ، ان ينظر الى المصرية في اطار الكيان العربى الأشمل . لقد آلت المصرية الى الانتماء العربى . وإن الحفاظ على المصرية بكل ما يعنى من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التي انبثت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال ، كل ذلك صار يسبقا بالمستقبل الناضل للجماعة العربية . وأية ذلك ان المصرية التي كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطانى في اوائل هذا القرن ، قد آلت اليوم في صورتها غير العربية الى ان تكون صيغة انعزال عن العرب ، وصيغة مهادة واستسلام للأطماع الاجنبية صهيونية كانت او استعمارية .

قد يثور التحفظ على ان ما ورد فيما سبق ، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية على الوظيفة اكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة . ولكن هذا التحفظ يغيب عنه ان عوامل تكوين الجماعة متوافرة ، ولا يظهر انها محل لانكار الجادين . وان من يجذبون المصرية الاقليمية انما يصدون عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة ايضا . ومن جهة أخرى فإن محل جدارة اى جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها على التصدى للغزو والحفاظة على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه الحيوية ، مما يعتبر من المقدرات العليا في بقاء الجماعة . سيما ان كان هذا الغزو لا يتعلق باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف القومات الذاتية والتاريخية للشعب ، وتفكك قوى التماسك الحضارى للجماعة . فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية . وقد انهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى الحفاظة على الجماعة الاسلامية .

على ان الملاحظ انه بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، وفي النصف الثاني من السبعينات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الانساق مع الفكر السابق . وما يتعين ابرازه بادىء ذي بدء ، ان المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة ، هي امر لا يهم في صدد موضوع هذه الدراسة انما المهم هو الموقف من مبدأ الجامعة السياسية . والمواقف السياسية يشيع تبنيها بين المواطنين وان اختلفت اديانهم ، اما ما يتبنى الحذر منه ، فهو ان يقوم موقف سياسي يستقطب اهل دين ما ، لما يراه اهل هذا الدين من مصالح خاص بهم بصرف النظر عن مصالح الجماعة عامة . لان - المصالح الخاص هنا صالغ طائفي يمس الانتماء الجامعي للمواطنين ويقسم عراه .

وقد اوضح هذا المعنى الآب متى المسكين في مقال له تحدث فيه عن الكنيسة والوطن ، فذكر انه اذا لم يكن للكنيسة ان تستند الى قوة السلطان الزمني ولا ان تجمع بين سلطانها الروحي والسلطان الزمني ، فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحي الذي يرتبط بالسلطان الزمني ويتصل به جنديا أو وزيراً أو ملكاً ، ذلك فالغرض على الكنيسة ان تترك للمسيحيين الحرية الكاملة في قيامهم باعبائهم الوطنية .... والكنيسة ليس لها اتجاه خاص في انظمة الحكم ولا ان تتاصر وضعاً اجتماعياً أو سياسياً<sup>(١٩)</sup> . وذكر في مناسبة أخرى ، في مقال أصدره في ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهه إلى لبنان الجريحة ، إلى عنصر مصرنا الطيبة ، يذكر ان الطائفية كتنكل بشرى ( بمعنى الانتماء ) امتدادها الوحيد بعد الأسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده يتقسط الطائفية ، اما الكنيسة فلتبقى الى الأبد مكان انطلاق من العالم ، مكان تنازل عن الذات ... »

اما تلك الاتجاهات المشار اليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا ان يبلورها في دراسة شيقة ، قال « في الحقبة الحاضرة والمقبلة ، اعتقد ان هناك طريقتين يجتاذبان اقباط مصر . الطريق الاول بالضرورة هو الاصول ، طريق تشده فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعوني ، ويرى في الارتباط مع الغرب مصلحة مصر ، باعتبار ان الدول العربية وامريكا تدافع عما اسماء تشرشل ( حضارتنا المسيحية ) . ويرى هذا الاتجاه ان البعد عن العرب فيه ضعف للاسلام وبالتالي عدم سيطرة التيار الديني الذي يخشاه الاقباط ويرتقون حركته في حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكري متعاطفا مع ما يسمى ( السلام مع اسرائيل ) ويرى فيه ايضا قبول لبدا التعدد في الأديان ، ومن ثم يسمح بنشاط وتواجد التيار الديني المسيحي . وتلمس جميعا كيف تتم الاستفادة من هذا التيار في الممارسة اليومية للحركة السياسية . ولكن لا ينبغي ان ننكر ان هناك طريقا آخر ، يرى ان اضطهاد الاقباط كاتلية ، مهما يكن هذا الاضطهاد بسيطا ولينا - مرتبط باضطهاد المصريين جميعا ، من منطلق ان التيارات الرجعية العالمية والمحلية هي التي تقوم بالتفرقة بين المسلمين والاقباط ، استمرارا لمبدأ الاستعمار القديم ( فرق تسد ) .

ويرون ان اسرائيل هي نوع من الاستعمار الاستيطاني يخطط ويحاول لكي يسيطر على المنطقة ، ويجول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية الى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار ان اليهود هم ( شعب الله المختار ) . ومن ثم فالهنا التيار قد تبني الأفكار العلمانية والابتعاد عن اقدام الدين في شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبني الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان .. على ان سيطرة الهيكل القيادي لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن ان يسمى بالتيار الديني المستنير الذي يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما نراه في امريكا اللاتينية - وامتدادا لهذا الفكر فان الاقباط كجزء من الشعب المصري لا بد ان يؤيدوا المفاهيم القومية العربية - من منطلق ان وحدة الشعوب العربية هي السبيل الاكيد لحريتها وتخلصها من كافة انواع القهر والخلف الذي يتضمن عادة التعصب الديني .. »

والملاحظ ان الطريق الاول الذي اوضح مناهه الفكرى الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التي تواجه حركة الجامعة في مصر . ولا يريد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا اقليميا للجامعة أو القومية ولا يريد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعوني الأبعد ، ويسقط من حساب خمسة عشر قرنا من الوسط ، هي في مساح الزمان تعادل اضعاف المساحة الزمنية التي نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يريد ذلك كذلك من تفاقم عن قصور القومية المصرية عن ان تصلح وعاء لما تزوّه الجماعة من تحذر ونهوض . ولا يريد من ذلك كله . لان كل الاعتبارات تتصل بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصري الاقليمي والاتجاهين العربي والاسلامي . والدعوة الى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو ما يسمى بحضارة البحر المتوسط ،

دعوة كان من مؤيديها الثلاثينات طه حسين في « مستقبل الثقافة في مصر » ومؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور مسين فوزى والدكتور لويس عوض ، ومريت بطرس غالى فيما سبده في ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » ،<sup>(١١)</sup> وذكر فيه ان مصر تنتهي الى حضارة البحر الابيض وعلينا ان نهمل لامن خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية ايضا وانه ليست فكرة جمع ، الشعوب الناطقة بالعربية في امة عربية واحدة ، باقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالاسبانية او الفرنسية او الانجليزية في امة اسبانية او فرنسية او انجليزية واحدة . ومن جهة اخرى فان الخطورة الحتمية هنا ، لا ترد من نزوع ، السياسات العملية للتوجه للغرب او التعاطف مع ما يسمى « السلام مع اسرائيل » ، لان ذلك مرجعه مواقف سياسي واجتماعي ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه مسلمون واقباط وشيوعا فيما بينهم ، صدورا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفئات معينة في المجتمع .

انما وجه الخطورة يتراءى في صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » وفي توجه تيار قبطي بوصفه قبطيا الى الاقتناع بان الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن « الحضارة المسيحية » ، وان رفض العروبة ينبع من الرغبة في « صفاء الاسلام » ، وان تأييد السلام مع اسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الاديان وتواجد التيار الديني المسيحي . وهذا التوصيف يوحي بان هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفي . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لاهل دين معين بصرف النظر عن الاطار الوطني والقومي الذي يحكم مصالح الجماعة . وهو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية بعنصر من العناصر المكونة لها . هو توصيف يصدر عن « انتماء طائفي » يأخذ من التاريخ ويترك . ويصل من الارض ويفصل ، ويحيد من الافكار والفلسفات ويهجر ، ويؤيد من السياسات ويعارض ، كل ذلك بصفته بعيار وحيد هو المصالح الطائفية ، الذي يتحول الى انتماء سياسي .

لقد اصدر مؤلف امريكي في ١٩٦٢ كتابا عن الاقباط اسماء « الاقلية الوحيدة » ، اصدره في سياق تاريخي من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الامريكي والغرب عامة . وينطوي الكتاب على دراسة تقنيد العمق والاصالة . ولكنها تقتش من خلال دراسة اوضاع الاقباط ، عما اذا كان ثمة امكانات للحريك ام لا . ويذكر ان القومية العربية التي يترنم بها نظام عبد الناصر ، لا تعني على السبيل للمسلمين غير الاسلام فهي صنو لودسراف ، وانه حتى مع اختلاف الاخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقا في طوق القبط ، الذين يستنصرون روح الاخوان بغير جسد<sup>(١٢)</sup> ثم تكلم عن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت اكثر موثاة ، ان حلت مشاكلهم مع كنيسة اثيوبيا وحلت الصراعات بين القبط وبعضهم وبعض وحلت مشاكل الاوقاف التي كانت تستنفذ جهودهم . كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهم امثلة منها الاب مكارى السرياني المتحدث الرسمي باسم البطريرك . والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الديني ببرنستون بامريكا درجة اخرى من الجامعة الامريكية بالقاهرة<sup>(١٣)</sup> . ويذكر ان البطريرك الانباكيرلس السادس ، وان كان يؤخذ عليه انصرافه للامور الدينية وحدها وعده اراء ان السياسة حرام ، من وطنيته . كان تطوير الكنيسة صار امكانية واضحة ، كما يمكن لراهب من السنوريك ان يسيطر على خيال القبط وان يحركهم بمثل الصنعة الكهربائية الى العمل ، فيتحول من الفكر وميد الجاس للعالم الآخر الى الاهتمام بالمشاكل الحديثة والمخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الاقباط في الوظائف الكبرى وغيره . يمكن ان تحفز على هذا التحول ، وان تصوغ راعيا في حالة بطولية يتحدى الاغلبية المسلمة والضغط المتعددة ضد الاقلية . وانه يمكن في اي وقت ان يظهر من احد الكهوب المنزلة في الصحراء راهب يتخذ مسوح الخلف<sup>(١٤)</sup> . وان القبط باقامتهم الروابط مع التيار الاساسي للمسيحية في العالم ، ومع تنمية انتماءاتهم الدولية . يجعلون من الصعب على اي نظام مصري ان يهاجم كنيستهم بغير ان يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية . وبقدرة مائتهم الحكومة المصرية بالذات الخارجية ، يجب على الاقباط ان يهتموا بهذا السلاح الاحتياطي ، فان خطية واحدة تظهر سكاوى القبط في اي اجتماع دولي . وتصاحب بالتغطية الصحفية المناسبة ، القدرة على جذب اهتمام عبد الناصر الى صحبات القبط في بلده<sup>(١٥)</sup> .

وفي هذا السياق يمكن ايراد حكمة الاب متى المسكين اوردتها في مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب » ، ذكر ان الطائفية تعني « ان يستقطب في الانسان وعي استقلاله بجنسه او دينه او عقيدته ، تحت دوافع صحيحة او غير صحيحة » . تجلج بك مسكنا سلبيا تجاه من لا يشاركه في جنسه او دينه او عقيدته . وتحت هذه الدوافع اما ان يهاجم ويصدم . ثم ذكر ان الطائفية

والتعصب منذ ظهورها في الطفل . هما ملاذ للأمن النفسي . والتفاوت بين انسان وآخر في الطائفية والتعصب ، يتناسب في عكفه وشدته . مع الاحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سلام النفس وأمانها . سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة ، لذلك فإن أقوى سلاح لاثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لادخالهم في مجال الاحساس بضياغ الأمان والسلام النفسي ... وتستطيع أن تقول أن سلاح التهديد الاقتصادي في اثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الديني (٩٥)

وكتب موسى صبري يعلق على ما نشر في بعض صحف الولايات المتحدة ممن سمو أنفسهم « المصريين المسيحيين في لوس انجلوس ... » عن التهديد الشديد فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الاسلامي ضد الاقلية القبطية ، وما يزعمونه بتهديد الأقباط في أرواحهم وعقيدتهم من أسوأ اضطهاد لهم منذ قرون . كتب يقول « انتي اعرف ان عددا محدد من المصريين المسيحيين الذين هاجروا الى امريكا منذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية الأمريكية . هم الذين يقودون ويثيرون هذا الاغراء الاعمى ، وزعيمهم وهو دكتور محاسب ، فشلت معه كل محاولات الاقتناع على مدى سنوات طويلة . بأن يقلع عن هذا المعنى ... ولعل من يجرؤونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر الى لبنان أخرى .. » (٩٦)

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفي يجد جذوره في مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية ، أكثر مما يجد تلك الجذور في الموقف الفكري الديني للأقباط . وأن الخبرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكنيستهم ، لا تفيد بأى وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقية لهم . والتاريخ القبطي يعي جيدا أنه عانى من اضطهاد مسيحي الغرب مالم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كتناس الغرب تصفية التميز الفكري للكنيسة المصرية لم تكف القرنين الآخرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها . ومقاومة الكنيسة القبطية لهذا النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة . اما عن اسرائيل ، فهي من هي في نظره الفكر الديني القبطي حسيما سلفت الإشارة . وموقف الكنيسة القبطية أوضحه الأنبا غريغوريوس في فترة سابقة ، وهو أن الاسلام أقرب للمسيحية من اليهودية ، لأنه يعترف لها بما تنكره اليهودية .

ومن جهة أخرى ، فإنه في سياق الجدل مع هذا التيار المجدد للجامعة المصرية الضيقة على اسس طائفية ، يمكن الإشارة الى أنه في هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أى عنصر خارجي يؤثر في موازين العلاقات بين المصريين ، فلا يظهر أن التكوين السكاني لمصر مما يساهم في ترجيح كفة الأقباط كطائفة ذات انتماء متميز ، ولا أن توزيع السكان في الأقاليم المصرية المختلفة مما يسهم في ترجيح هذه الكفة في اقليم ما . ونسبة السكان القبط في الاحصاء الرسمي لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦,٢٦٪ من المجموع ، ولا تزيد في القاهرة عن ١٠,٢٪ من سكانها . واكبر نسبة للأقباط في محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشكلون في صحة هذا الاحصاء الرسمي ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ من السكان الا قليلا (٩٧) فإن ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سندا امنا لصالح طائفي . فلا يبقى الا القول : « الواقعة آتية من الخارج . وهذا الموقف الطائفي الى موقف « ماروني » لا يبدو أن وطنيا مصرياً الا « يونيو » لوصول اليه . ويؤكد أن الطائفيين تقضى مصر حتما الى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهي مصر بين هذا التيار وبين موقف الجندر يعجب أثناء الحملة الفرنسية على مصر . عندما جند فريقا بشكل مبهم فيلقا يعاون العر الفرنسي ضد اهل بلاده . وكانت خطيئته أنه لم يدرك أن أى احتلال أو نفوذ اجنبي وأن طال زائل . فلا يبقى ربط المصانير به وقصص اواصر القربى والتفاف لمن عاشوا ويعيشون على ارضهم الى ما شاء الله . وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين ، وهو لم يعد مصرياً ولا صار فرنسياً . وقد مات على السفينة بين الارضين ، ترك مصر ولم يصل الى شاطئ آخر .

ويمكن الإشارة هنا إلى أنه يصعب على الطامعين في مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » أن يتجاهلوا في تعاملهم مع هذا البلد أن غالبية من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك في الديانة شعوباً واسعة الانتشار في آسيا وأفريقيا في مناطق جد حيوية . وإذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار إليه فيما سبق ، قد فطن بحق إلى أن امريكا وإنجلترا لايهما المسيح ذاته « في سبيل تنفيذ مخططاتها الاستعمارية » ، فإن إيفار صدور المسلمين أمر لا يبدو قريب الاحتمال من تلك الدول . وقد يقف صنيعهم في هذا الشأن عند حدود إثارة الفرقة لتنمو قوى الهدم والصراع بين المصريين ، مع الحرص الا ينحصر



الامر لاى من أطراف الصراعات المصرية بنصر او هزيمة . ولكنهم لن يتحازوا إحتيازاً مطلقاً للمسيحيين ضد المسلمين .



أما بالنسبة للطريق الثانى الذى يتجاذب الأقباط ، ويرى ان « إضطهاد الأقباط كاثلية - مهما يكن بسيطاً ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جميعاً . فقد سبقت الإشارة فى الفصول السابقة إلى الحجم الحقيقى لما يعتبر تفرقة ، حجم لا يبدو انه وصل إلى مايسمى « إضطهاداً » ، ولاسمى كذلك إلا فى سياق إثارة فعالية . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا فى هذا المقال ، أن الأقباط ينتشرون ، إنتشار الماء والهواء .... جنباً إلى جنب مع أشقائهم المسلمين فى كل مكان وموقع ... ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة ... يمثلون ثغلاً معيناً فى الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطى لوجودهم وزناً إجتماعياً وسياسياً يفوق كثيراً وزنهم العدى . . وذكر عن وجودهم فى وظائف الدولة ، أنهم موجودون فى كافة الدرجات ، وإن كانوا يشكون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم فى جملة وظائف الدولة أو فى كل من هذه التخصصات على حدة . . وهذه العبارة تعنى أن مصدر الشكوى ، لا يرد من التضييق عليهم فى هذه الوظائف بما لايناسب عددهم من السكان ، ولكنه يريد لديهم من أن عددهم فى الوظائف العليا يقل عن عددهم فى جملة الوظائف والتخصصات . ومن الجلى أنه يمكن الشكوى من إستبعاد قطبى من الترقى إذا كان سبب الإبتعاد ديانته ، ولكن فكرة تناسب عدد الأقباط فى الوظائف العليا مع عددهم فى جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة ، لانه إما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلماً كان أو مسيحياً ، وهذا هو المرجو ، أو أن يكون الأمر لدى طالبى مراعاة النسب العديدة ، متعلقاً بنسبة عدد السكان عامة لا تنسب المتخصصين أو غيرهم ، وإلا تحولت التخصصات والوظائف إلى جاليات أو أقليات متعددة .

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم ( الأقباط ) كاثلية تعتبر من أخط المشاكل فى المنطقة أو فى العنم ، ومن ثم فإن إثارة النزعات والصراعات الدينية فى مصر ، لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية ، رغم محاولات عديدة لذلك . ولكن رغم ذلك فإن هناك بعض التفرد الذى ولد ويولد باستمرار إحتساسهم كاثلية لها مشاكلها ....

وهذا الطريق الآخر الذى يتجاذب الأقباط ، يعى أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية فى إثارة التفرقة بين المسلمين والأقباط لضمان السيطرة ، ويرى فى إسرائيل نوعاً من الاستعمار الاستيطاني يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن إنتماءاتهم الدينية . ولكن لا يبدو أن هذا الوعي قد اوضح مدى مايمكن أن يكون للإسلام من دور فى التصدى لهجمات الاستعمار ، ولأمدى مالفكر الدينى القبطى من دور كذلك . لذلك ، فإن هذا التيار قد تبين الأفكار العلمانية والابتعاد عن إقحام الدين فى شؤون الدنيا والسياسة . . ويبدو من ذلك ، أن هذا التيار يلتقى مع سابقه فى شدة القلق والجذر من الإسلام ، والرغبة فى إستعادة سياسياً . ومع تقدير ان شعار « العلمانية » ، يعنى إستبعاد كلا من الإسلام والمسيحية عن شؤون السياسة . مما تبدو به العلمانية كأنها صيغة محايدة إزاء الديانتين ، فالحاصل انه يبدو لكثيرين ان حياد العلمانية شكلى فقط . لأن المسيحية تتبع كعقيدة عن شؤون السياسة . والابتعاد عن السياسة لاينتقص منها كعقيدة ، بينما الإسلام على العكس يتصل بشؤون الدنيا وينظم مبادئه علاقاتها . وإبعاده عن ذلك يفقده بعض جوهره . وإذا كانت نشأة العلمانية فى أوروبا ضد سلطان الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دينوى للكنيسة يمثل تنوعاً فى العقيدة نفسها . وبهذا لم يكن من شأن العلمانية ان تصطدم بأسس العقيدة الدينية المسيحية ، وذلك فى صراعها ضد البابوية ، والفكر الدينى القبطى لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط ، وقد بقى فى صفاته المسيحى الأصيل ، معطياً ماله لله ، ومالقيصر لقيصر . ووقدت العلمانية مع موارف ، فلم تنتقص منه شيئاً . على عكس وضعها بالنسبة للفكر الإسلامى . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدع عقيدة الأغلبية والأقلية من ذرى الدين . بل الطريق هو إيجاد صيغة المساواة والمشاركة فى تحرير الجماعة الواحدة ونهضتها . والعمل على بحث الأسس الحضارية والتاريخية للجماعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطنى .

والحق ان الجذر من الإسلام السياسى أو كراهيته . تيار مغترب وافد . وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية ، وهم كثرة من أبناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين . وهو بذلك شائع بين المسلمين والأقباط . غلب المصدر الرئيسى للجذر منه أو كراهته هو إختلاف الدين ، بقدر ماهو إختلاف بين الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الأقباط سبب يتعلق بهذا الجذر ، لأن الإسلام عنصر مميز للأغلبية من دونهم . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا أن الأقباط تنفصوا الصعداء عندما

إصطدم عبد الناصر بالآخوان المسلمين في ١٩٥٤ ، فشعروا بنوع من الأمان . ولكنه يلاحظ أن فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أي وجود للأقباط على الساحة السياسية في المستوى القيادي . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الإسلامي ليس مصدر الأمن للأقلية الدينية غير المسلمة . إنما مصدر الأمن يتعلق بنظام الحكم ، أي بالديمقراطية وبقرار مبادئ المساواة والمشاركة .

ومن جهة ، فإنه ينبغي الحذر من مقولة أن أمن القبطي وضمان وجوده السياسي والاجتماعي ، مرتبط باضعاف الإسلام أو بتبني إسلامية المسلم . لأن وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغي تجنبه . لا يرتب من أضرار سياسية واجتماعية ولعدم ضمان عواقبه . وأن المرحلة التاريخية المشيئة منذ غرت أوربا بلاندا ، تعد أن نفى إسلامية المسلم ، أي نفى إنتماء المسلم الحضاري والتاريخي ، لن ينجح . إن محج - إلا بتفويض المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المعينة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتأتى إلا باستمرار التدفق الثقافي والحضاري الغربي واكتساحه مقومات التميز القومي ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة إلى نوع من القردة المهرة ، يتفقون بعضا من الصناعات بغير إنتماء ولاهوية . هذه الموجة القمعية وحدها بغنى إسلامية المسلم ، ستفني حتما وبالضرورة قبطية القبطي . وإذا كان المرام هو ضمان المساواة في السيادة ، لا مساواة في العبودية للغرب . ويقرر ماتكون المشاركة مشاركة في التفكير ، لا مشاركة في الانصياع .

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على مايعتبره عقبات في وجه طموحه المائي أو المهني أو كمال حقه في المواطنة ، فهل يتمتع في بلاد المهجر الغربية بحقوق المواطنة ، ولو بالقدر الذي تركه في بلاده ، أم يتناول عن مواظنته ويقبل أن يصير فردا في جالية بهجر . وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن إنقطع من أرضه وقومه ، وإنزوع في أصص جاليات المهاجر . وإن إستبقى تميزه بماإنطبعت عليه تربيته الأولى في بيئته من طباع ، فهل يضمن إستبقاء هذا الطابع المميز في الجيل المنحدر منه في ذرائره . والحال أن هجرة الحضارة الكنتية تكسح المقيمين في ديارهم لن يبرحوها ، بله ، أن يتركوها . بله أن يستصحب عليها أولادهم أولاد المهاجر . وإذا كانت الهجرة تنشئ مراكز بشرية في الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين في بلادهم ، ألم يفقد المقيمون في بلادهم ، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العديدة والفنية بوصفهم من انجب أبائهم ألن يفقدوهم تماما بعد جيل واحد . وبالمثل فإن الهجمة الحضارية الغربية الكنتية ، التي تقتحم في بلاندا الدور - والروس ، هل ستبقى للقبطي في بلاده قبطية يطمئن إليها بضعف الاسلام . ثم لا تحفظ الكنتية قبطيتها أربعة عشر قرنا . أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنتية وعقيدتها . ثم لا وفد الغزو الغربي ، أتركهم وترك كنيستهم في شانها ، ألم سدد طعنة الرمح في الصدور ، بالطانفية الكاثوليكية والبروتستنتية تقطع منهم ، ومحاولات للتسرب الفكري إلى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لصدعها ، كل ذلك في قرن واحد . وهل من ضمان ألا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن أوقفته حركة الاستقلال الوطني المصري ويعد محاصرتهم للنشاط التبشيري ، خاصة على عهد عبد الناصر .

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنتية الغربية لكنيسة الشرق إستقلالها وتميزها ، وهل استطاعت الكنتية الغربية أن تحفظ مكانتها هي بين أهلها . ألم تعد إلينا في ركاب أموال الغرب وسلاحه ، وطلبته فيما تطلب كنيسة القبط هذه .

وفي المقابل ، الاقرا مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطي ساويرس إين المققع لدخول عمرو بن العاص مصر ، وكان بطريك الأقباط بنيامين متخفيا من وطأة الاستبداد البيزنطي . يقول ساويرس كتب ( عمرو ) إلى عيال مصر كتابا يقول فيه : الموضع الذي فيه بنيامين بطرك النصارى له العهد والأمان والسلام من الله ، فليحضر أمانا مطمئنا ويدير حال بيعته وسياسة طائفته .... ، ثم يصف لقاء الرجلين « فلما رآه ( عمرو ) أكرمه ، وقال لأصحابه ، إن في جميع الكور التي ملكناها إلى الآن مارابت رجلا يشبه هذا .... ثم ألقت عمرو إليه وقال له : جميع بيعك ورجالك إضبطهم ودير أحوالهم » . ويعلن الدكتور وليم سليمان قائلا « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحية والاسلام على أرض مصر . لم يكن سحفا . ومايعطيه قيمته التاريخية أنه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر .... كان أساس اللقاء إكرام كل طرف لعقيدة الآخر » (١٨) . وإذا كان هذا اللقاء الأول للاسلام فاتح بمسيحية أقباط مصر .. فكيف به مع معاشة دامت أربعة عشر قرنا ، وفي نطاق رباط قومي وثيق .

●●●

بقيت نقطة تتعلق بالشريعة الإسلامية . وينسج بين الأقباط قلق شديد من هذه النقطة . ووجه القلق ان الشريعة الإسلامية مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، وإن الشريعة لا تسوى غير المسلمين للمسلمين في

الحقوق والواجبات أى فى المواطنة . وإن فى الشريعة بحسبانها اسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين فى تقرير شئون بلادهم . وإن فى الشريعة أحكام قاسية تتعلق بالحدود . وإن - أصحاب الدعوة للتشريعة الاسلامية لا يظهر فى فكرهم وسلوكهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة فى ظل الدولة القومية . ويغالى البعض متشبثا برفض النقاش أصلا فى مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم .

وإن المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية ، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الاسلامي . بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوها ، ومبررا لقيام دعوته . والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمى ، ومصدرا للصراع ولاثارة ردود الفعل الواعية وغير الواعية ، وقد يثير العصبية والكراهة . وتشجيع الكراهة بقدر ما يشجع لدى كل من الطرفين ، أن الآخر هو العقبة فى وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته . مما يثير اليقضاء والشحناء والتعصب وقد أصاب الأب متى المسكين فى قوله عن التعصب « لا علاج للتعصب الا أن نزيد له المعرفة الصحيحة ، لعله يبلغ الى الحق الذى هو الله ... » .

وغاية القول فى هذا الموضوع فى هذه المناسبة ، ابداء بعض من الملاحظات الأولية ترسم اساس وضع المسألة . وترجع ما يتقلص من عضلات الفكر فيها . وتثير لكل طرف وجه صاحبه ، ويرى أن ليس فى يده سيف ولا خنجر ، وإنما كتاب يؤمن به ويستمد منه - فيما يستمد منه - قدرة على مواجهة المودة والرحم ، وعلى مكافحة الأعداء . ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض . وعلى غير جفوة .

وبالنسبة للخطر من الشريعة الاسلامية على اساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد ، فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف . فى صدر بيان الموقف الفكرى للتيار الاسلامي من الجامعة السياسية ومن حقوق المواطنة . ومن حق المواطن أن يطلب المساواة ، ومن الواجب أن يجاب . وهذه النقطة ليست نقطة خلاف بين الاقباط والمسلمين ، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومى عامة والتيار الدينى السياسى ، وعلى هذه الأرض الفسيحة تجد الحل . وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا ينفرد الاقباط بوضع خاص فيه . وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل فى اطاره . ولا وجه لتكرار ما سبقت الاشارة اليه فيما سبق .

وبالنسبة للموقف الطائفى الذى يغالى فى رفض الشريعة الاسلامية او رفض أى اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية او القومية او الداخلية ويصدر فى رفضه او فى دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة . فإن هذا الموقف ايضا سبقت مناقشته . بما لا وجه معه للتكرار . والدعوة الطائفية لا تقابل الا بحق الأغلبية فى التقرير . وإى دعوة تتقلص فى اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للأمور والأشياء فى اطار ما تريد تثبيت من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة ، أى دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة اللذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به ، وينفيان اساس قيام الدعوة الطائفية . وقد اشير من قبل فى الفصل الخاص بدستور ١٩٢٢ ، أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبى للاقباط ، وكان من اسباب الرفض أنه تمثيل يحيل الاقلية الدينية الى اقلية سياسية مغلقة ، لا أمل لها أن تتحول - على عكس الاقليات السياسية - الى أغلبية . وهنا يتعين الاشارة الى أمرين أساسيين ، أن مواطنا لا يضمن لمواطن آخر الاحقة فى المساواة والمشاركة ، وإى مواطن لا يملك لأخيه الا ضمان هذا الحق ، وإى مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة . وذلك مادامنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية ، أما ما دوى ذلك من أمور تتعلق بنظام الحكم والاقتصاد - والسياسات - فهي أمر شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية الاجتماعية الشائعة بينهم . والأمر الثانى أن رفض الشريعة الاسلامية ، لا يجرى هنا ترجيحها لنظام قانونى أكثر اتصالا بالبيئة وأكثر ارتباطا بتاريخ الشعب وتراثه . ولكنه يجرى ترجيحها لنظام قانونى لاتينى وقد ، وتقرر وكان غريبا عن نظم المعاملات المعمول بها . ولواجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملائمة ، ولواجه لترجيح نظام وافد على نظام موروث ، لمجرد أن الاقلية الدينية تأبى ذلك على الأغلبية الدينية

أما بالنسبة لرفض الشريعة على اساس أنها مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجج وجه . لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة القبطية نظام قانونى للمعاملات يوازى نظام الشريعة او يتضمن ما يخالفه . ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحي ومتفقوا القبط ، أنه يوجد هذا النظام

يذكر الأب متى المسكين لم يهتم أبداً بتشريع قوانين مدنية ولم يجمع قط ولم يخلط أبداً بين ملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وإن - « محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكاً على الأرض » . وأن التاريخ يشهد أنه كلما نزعَت الكنيسة إلى السلطان الزمني ، وزاغت وراء أموال الأغنياء وارتمت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جديدة وغنيقة للجمع بين السلطان الديني والسلطان الزمني ، ودابت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ، فشلت المسيحية في ثأية رسالتها ، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن ويقدر ماكانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ماكانت تفقد قوتها الروحية ، ويقدر ماكانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ماكان يتسلط السيف عليها<sup>(٧٦)</sup>

ويذكر الدكتور وليم سليمان في تقديمه وتعليقه على كتاب « الدسوقلية » أي تعاليم الرسل ، وأول كل شيء تلغزم الدسوقلية بالمنهج المسيحي الذي يمتنع عن سن تنظيم وضعى للمجتمع تقوم على تنفيذه سلطة زمنية . إنها تجعل السلطان المسيحي في المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج ... ، في كل هذا تحفظ الدسوقلية للكنيسة طابعها الروحي . تعطى مالقيصر وما لله ...<sup>(٧٧)</sup> كما ذكر في دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأنبا اثنا سيوس خايب الإمبراطور قائلا « ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا ، وليس لك أن تقوم بعمل كنسي »<sup>(٧٨)</sup> ويذكر البرلحام « ليس في الانجيل تعليم سياسي أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية » أن السيد المسيح ... خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحيا قوميا ينشئ ملكا سياسيا لله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة ، ولا حاول اعطاء الدولة القائمة نظاما . ثم أن الانجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة ....<sup>(٧٩)</sup>

أن الكنيسة القبطية لم تكن في تاريخها كنيسة حكم قط . ومكثنا ذلك من الحفاظ على المنع الصافي للفكر المسيحي في هذا الشأن . ولعل الكتاب المشهور الوحيد في التراث الكنسي المصري ، الذي تناول أحكاما تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذي ألفه الشيخ الصفي امي الفضائل بن العسال في القرن الثالث عشر الميلادي ، والمعروف باسم المجموع الصقوي . وقد تضمن جزئين اولهما عن اثنين وعشرين بابا عن الاحكام الكنسية أي العبادات ، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الاحوال الشخصية والمعاملات . وقد صرح في مقدمة الكتاب أن القصد من ايراده هو تسهيل « الحكم على الحكام » ، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات في هذا المجال . ثم ذكر المبدأ المسيحي الاساسي « ولما كان القصد بالرسالة برسالة الرسل هو التبشير فقط ، كما قال يولس الرسول ، والتبشير مقصور على الايمان ووصايا الحياة الدائمة . ترك المبشرون تفصيل الامور السياسية في الاقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعو الناس الى ترك القنية بالكامل لايضع لهم قوانين مفصلة في احكام المقارضات والمشاركات .... ومايناهم من محبة العالم وموافيه لايقرر لهم معاملاته ..... . ثم اورد مآخذ احكامه كلها ، وهي في الغالب تتعلق بالجزء الاول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك في صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوتاثوس عوض ، اذ ذكر ان بعض القوانين دخيل . وذكر ابن العسال عن مآخذ احكام المعاملات ان غالبه مأخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من احكام التوراة<sup>(٨٠)</sup> . واكد في الباب الرابع والاربعين المبدأ المسيحي عن الفصل بين ماله وما لقيصر .

والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثير المؤلف الواضح بالفقه الاسلامي ومناهج فقهاء ، واستخدامه مصطلحاتهم في سياق حديثه ، مثل الاجماع والقياس . والفرض والندب . وهو في الفصل الثالث والاربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت . فاورد في وجوب اقامته وشروط نصبه وتقسيم انواع ولايته مايطهر تأثرا بما توردته كتب الفقه الاسلامي عن ، الاحكام السلطانية . وعن الولايات . وما ذكر في الفصل الواحد والخمسين ، مايمكن للرئيس ( البطريرك ) ان يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة في زمانه ، فاورد من الاصول في هذا الشأن مايطهر تأثرا بما صاغه اصول الفقه الاسلامي عن دلالات النص ومصادره وشروط الاجتهاد . ولعل الامر يحتاج الى فضل بحث يدق في تفصيل احكام المعاملات في ضوء ملكان سادتا في مصر وقتها من نظام قانوني .

ومن الجدير بالذكر انه في أبواب القصص ، من الباب السابع والاربعين حتى الخمسين ، اورد ابن العسال مجموعة من العقوبات . منها ان الزنا بقربة يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية او الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشر سنة او بخطيئة الغير ، أي من ذلك يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية او الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشر سنة او بخطيئة الغير ، أي من ذلك يستوجب قطع انف الزاني فضلا عن التعويض ، ومن يخطف امرأة بسلام بغصب يسف ، ومن يعاونه يقطع انفه . ومن العقوبات ايضا

الضرب والنفي . وبالنسبة للسرقة فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفي مع التعويض ( اى الغرامة ) ومن يسرق بعصاة تقطع يده وإيدى معاونيه وتقطع اليد أيضا في سرقة البهائم من معسكر وفي السرقة عنى دفعات ( اى حالة التكرار ) وفي تزيف العملة . ومن القى نارا في مدينة او قرية يحرق . وإثارة الشغب بعد ساقية الانذار . يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليل في النفى . ومن ذلك يبين ان العقوبات التي وردت في الكتاب القبطي شبه الوحيد الذى تكلم عن المعاملات والجرائم ، قد وضع من العقوبات - بصرف النظر عن تصنيف الجرائم - ما يصل الى الضرب وقطع اليد وقطع الألف . ومبدأ العقاب بالإبداء البدني قائم فيه . وأسرى دلالات ذلك ان الايمان المسيحي لا يرفض هذا النوع من العقاب . ومن ثم لا وجه للنعى على الشريعة الإسلامية فيما اوردته عن الحدود ، لا وجه لهذا النعى نعيًا مبناه مسيحية المسيحي أو يهودية اليهودي . وبذلك فإن الجدل حول العقاب البدني ، لا ينبغي أن يثور على أساس من ديانة غير المسلم . ولا يختص به مسيحي لوصف ديني يتصف به . ولا يحتج بنبيطته قبطي في مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدني .



وإذا ظهر مما سبق أن المسيحية لاتضع نظاما قانونيا للمعاملات وللعقوبات . ومن ثم فهي لاتتضمن في هذا الشأن نظاما يوازى ايا من الانظمة القانونية أو يعارضه . وإذا كان موقف الكنيسة القبطية ومكروها الديني اظهر في إيضاح في هذه الدلالة . وإذا كانت الشريعة الإسلامية لها مصدر ديني بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقهاها في التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا . وإذا كانت حسب استقراء أحكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية ، واجتهد المجتهدون في تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعى الفقه الإسلامى في مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان ، ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتفتحته على العادات والاعراف قديما ، وإمكان ذلك حديثا . أن كان ذلك فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب ديني ، مادام يكفل له حقه في المساواة والمشاركة . ولا يظهر وجه لعدم الأخذ به مصريا كان هذا التاريخ أو عربيا . ولعله يطمئن الى ما استطاع هذا الفقه ان يستوعبه من العادات والاعراف ، في كل ما انتشر فيه من الأمصار ومنها مصر . وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتي ، أن يونانرت في مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسى ، فعارضه اعضاء الديوان بالإجماع ، بما فيههم الاقباط ونصارى الشام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا<sup>(٧٢)</sup> . وذكر بيولا كازيلي ، رجل القانون الايطالى الذى كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا في مصر ، « يجب على مصر ان تستمد قانونها من الشريعة الإسلامية فهي أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية »<sup>(٧٣)</sup> . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الإسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهي القوانين الفرنسية ( اللاتينية ) والانجليزية ( السكسونية ) والالمانية ( الجرمانية ) والشريعة الإسلامية .

اما عن موقف رجال الفقه الوضعي المصرى المحدثين عن الشريعة الإسلامية ، وعن نظرهم إليها لامن حيث المصدر الديني ، ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانوني ، ومن حيث وتطبيقاتها القومية والاجتماعية . فإن ذلك يتراءى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ذكر في ١٩٢٤ في مقدمة كتابه النظم ... نظرية العقد ... علينا أولا أن نصر الفقه ، فنحله فقها مصريا خالصا ، نرى فيه طابع قوميتنا ... فقها حتى اليوم لا يزال هو أيضا ، يحتله الاجنبى . والاحتلال هنا فرنسى . وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عنتا من أى احتلال آخر . ثم ذكر « اننى لم اغفل الى جانب ذلك الشريعة الإسلامية . شريعة الشرق وروح الهام ... فهي من قيس روح الشرق ومشكاة من نور الاسلام . يلتقى عندها الشرق والاسلام ... حتى ليمتزجا ويصيران شيئا واحدا . هذه هي الشريعة الإسلامية . لولم يكتفها وعبدت سبلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال في فقها وفي قضائنا وفي تشريعنا »<sup>(٧٤)</sup> . ثم كتب في مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الامكان من وحى الشريعة الإسلامية ، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانوني الصحيح ، من ان القانون لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه ... أن الشريعة الإسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدرا للتقنين » . ولما راس اللجنة التى أعدت مشروع القانون العراقي في ١٩٥١ ، دعا الى قانون عربي موحد أساسه الفقه الإسلامي<sup>(٧٥)</sup> .

وفي ١٩٦٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاتة ، وهو قبطي وكان استاذاً جليلاً في القانون المدني ، أعد رسالة الدكتوراه عن النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الإسلامية كنوزاً من الأفكار والآراء والتصورات القانونية ، فإذا نحن أردنا الانتفاع بها ، يستعمل علينا أولاً الوصول إلى القواعد العامة التي تحكمها جميعاً .. » ، ثم إن الفقه الإسلامي قام وترعرع في مدى أجيال عديدة ، وساد في مختلف الأقطار التي جمعتها المدنية العربية ، تلك المدينة التي تركت أثراً خالداً في جميع مناهج العلوم والفنون ، فليس غريباً إذا أن يكون أثرها كذلك في ناحية التفكير القانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أبهى صوره ، ولا تزال آثار هذا التفكير من أنس ما يذخر الشقون من التراث العلمي » ، « فمن العلو أن يهمل هذا التراث .. عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهائ المسلمين على هذا الوجه ، فاتحة عصر أحياء لتوسيع لا يمكن أن يكون غيره ملائماً في بلاد كانت مهداً له ومرتمياً » . وإكد أن محاولات الغربيين قد فشلت - وأن الاساتذة الغربيين انفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات<sup>(٧٨)</sup> . والدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الإسلامية على مايقبلها من نظم القوانين الحديثة<sup>(٧٩)</sup> .

وفي ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاتة « البلاد العربية في ايان حضارتها ، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتصل في الشريعة الإسلامية . والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقاً شاملاً مختلف نواحي الحياة العربية ، وذلك على مدى قرون طويلة . فإذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصلية ، نعين علينا الرجوع إلى هذا ينبوع ، لنعترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر .. »<sup>(٨٠)</sup> .



ومايتعين ملاحظته في هذا السياق ، أن التيار الإسلامي أثبتت السنوات امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لايماري في ذلك ناظر جاد . ولم يطلع مع كل البطش واجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والتجديد يفرض على الناظر الجاد ادراك أن ثمة وظيفة هامة تؤديها ، ومن جهة ثانية فهو قوة وطنية قادرة على البذل والعطاء في مواجهة مشاكل كثيفة معقدة ، ول مواجهة غزوان عديدة متحقة ، في كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر .

ومن جهة أخرى فإن العنصر الذي يشيره في النفوس والضمائر ، قادر على زرع الانتماء وانكار الذات . في ظروف يبدو فيها أخطر مايراجه الرجال ، هو مااعتري انتعاشهم الوطني والقومي والحضاري والفكري ، مااعتري ذلك من خلل وخفوت ، ومااعتري توجهاتهم من شعور بالضيايح ومن الهزلة وراء الحسيات . وقد مضت سنوات طويلة ادهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية ، اندهاس المهزوم المقلد بغير وقت ، وتكرنا لكل ماإلى ماضينا ، وصار الماضي متروكاً مهاناً ، واستوعب المستقبل في نماذج الحضارة الغربية . صار الماضي بكل شخصوسه ورموزه مجالاً للهزؤ والسخرية ، يفترس نهشاً بالانتياب والاذلال ، فعل الكلاب بالجيف . ومع هذا الهدم الغليظ ، ومع أبولوة التوجه إلى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتماء الحضاري دعم الشعور بالتيبة والتقليد . صارت الحقيقة لا في حضارة الغرب فقط ، ولكن في شخصوز هذه الحضارة ورموزها وفي أي مظهر من مظاهرها . وضعف الباعث على الإصلاح ، لم يعد للمرء حاجة في أن يصلح بيته ، مادام يجد نماذج جاهزة قاتية ، ولم يعد بالبعض حاجة حتى إلى أن يبنى لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، مادام يستطيع الهجرة والسكن هناك في المهجر . لم يعد المتعلم مدركاً للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهي أن ينقله إلى قومه . بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية ، وصار أنبل طموح علمي له أن تعترف مؤسسات الغرب العلمية بتعميزه .

إن المحارب إن افتقد الباعث المعنوي للقتال ، إن افتقد معنى الجهاد أو الكفاح ، صار مرتزقاً ، يقتال لأشباع حسياته . وكذلك الحال بالنسبة لأي مهني أو عامل ، إن افتقد معنى كونه عمله رسالة يؤديها في نطاق انتماء ما ، صار مرتزقاً أيا كانت ملكاته وكفاياته . حتى التعليم صار من أهم أهدافه لا هذه الوطن وتقويم الجماعة ودفع الحصار عنها ، بل صار هدفه إعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل في أي مكان ، أي تمكنه من الهجرة أي خدمة الآخرين ، وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الخيول ، تربي للتصدير وفقاً لحاجات السوق العالمية . وصار مثل النجاح الذي يقدم للناشئة من أبائنا ، لأمم بني حجرة في بلده ، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته في مؤسسات المهاجر . وصار معنى العزة الوطنية لأن نبني على هذا التراب مجتمعاً وحضارة ، ولكن أن يزيد الطلب على كفاياتنا بالخارج . صار

الشاطيء الآخر ، شاطيء القرية هو الأمل والحلم ، وماى شاطئنا إما قديم مهجور منيود ممقوت مهان ، وإما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين ، وإذا كان التقليد هو الغاية والهدف ، فلما لا يذهب الإنسان الى الأصل ويترك أرض الخرائب والتقليد . وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى ، عن التحرر والاستقلال والنصر والهزيمة ، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادى المشيع لحاجات الفرد . وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية . فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرها ، تتوارى على الألسن خجلا ، وتتبعج القيمة المادية المبتذلة للعائد الحسى السريع . والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة ، ولكنها صارت ذات معنى سلمى ، يترسم فى الماكل والمشرب والملبس والمسكن . وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلباً عزيزاً على المصريين فى كل انتفاضاتهم الثورية ، بحسبانة درع التحرر والاستقلال ، صار البعض لا يطلب اصلاحه أو تقويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفيرا لنفقتة وصرفا لها فى اشباع الحاجيات . الوطن ، الاستقلال ، الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزن بهذا الميزان « واكليياه .. !! » ، ماكنت احسب انك تباع ، ليشرى القوم بثمانك ليئا .

لايضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا ، إلاحقه فى المساواة السياسية والاجتماعية . وإلاحقه فى المشاركة والإالودة والرحم . اما حجم الاشباع الحسى للحاجيات أو الترفيات ، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها فلا ضمان ، والطريق شاق وطويل . وكل ماوراء المساواة والمشاركة لايمك أحد أن يضمه لأخيه ولانفسه . وليس من عاصم الا الانتماء وانكار الذات . كيف يتأتى ذلك بغير اسلامية المسلم وقبطية القبطى معا ، يتوحدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة .

إن المساواة تعنى الاتحاد ، وهى تتضمن المشاركة . وهما من اوضاع المواطنة . وبقرار المساواة حل دستورى ، وهى فى الوقت نفسه تحتاج الى نشاط فكرى على أسس وطنية وقومية جامعة فى اطار الأهداف العليا للمجتمع ، فى تصديده لاعدائه وفى تحقيقه لنهضته . فضلا عن احياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الاديان فى اطار المواطنة . والتاريخ القبطى يمثل حقبة من التاريخ المصرى الطويل القديم . وقد سبق العصر القبطى العصر الاسلامى ، فلا يوجد مايتثنأى مع الاسلام فى تقرير بطولات هذا العصر ، وماكان فيه من رجال عظام مثل أثنا سيوس ، ومن حركات شعبية مجيدة هى مصدر فخار واعتزاز لصر والمصريين . ونحن فى هذا كله لانبنى شيئا جديدا ولاننشئ من العدم ، إنما نكمل بناء قائما ، ونسير على أسس خطها اسلاف لنا من قبل ، وفى طريق عبوده قبلنا . وليس إلا تجرى الممارسة قديما على منوالها . وجريان تحقيق الفكرة يفذيها ويستقيها ويحفظها من الضمور ، وهى بذلك تنعش لتطبيق وتؤازره . ونذكر قولة الشيخ البنا أن الاسلام « اكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية ، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » .

وعلى العالوية مراعاة هذا الجامع . كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ماالى الحضارة الاسلامية العربية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمنك مايرحب المسلمون بالتاريخ القبطى ومافيه من مجد وعزة . وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضا وألا يسمحوا لافراد يتجاوزوا اطارالصالح العام للجماعة كلها .

لم تبين وحدة مصر فى ١٩١٩ بفصل الهلال عن الصليب . بل كان رمزها احتضان الهلال للصليب ، كرمز لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية . ونحن لانبث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود . وجود حى قوى . وحسبنا على هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة فى الوطن ، والثواد والتحاب فى العيش . والزواير فى الدور . والتجاوب فى القبور .

## المراجع

- ( ١ ) بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية . ابو الاعلى المودودي . مطبعة دار الانصار بالقاهرة . ص ١٠ - ١٦
- ( ٢ ) حتمية الحل الإسلامي . الدكتور يوسف القرضاوي . الجزء الأول . الحل المستوردة وكيف جنت على امتنا . ص ٥٩ . ٦٢ - ٦٣
- ( ٣ ) حتمية الحل الإسلامي . المرجع السابق ص ٥٩
- ( ٤ ) حتمية الحل الإسلامي . المرجع السابق ص ١٣٨ .
- ( ٥ ) حتمية الحل الإسلامي . المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١
- ( ٦ ) حتمية الحل الإسلامي . المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٦٨
- ( ٧ ) حتمية الحل الإسلامي . الدكتور يوسف القرضاوي . الجزء الثاني . الحل الإسلامي فريضة وضرورة ص ٢٩ . ١٦٢ - ١٦٣
- ( ٨ ) من هنا نعلم . الشيخ محمد الغزالي . الطبعة الثالثة ١٩٥٠ . ص ٥٣ - ٥٥ .
- ( ٩ ) من هنا نعلم . المرجع السابق . ص ١٠٦ - ١٠٨
- ( ١٠ ) من هنا نعلم . المرجع السابق . ص ٤٩ - ٥٠ .
- ( ١١ ) حقيقة القومية العربية واسطورة البعث العربي . الشيخ محمد الغزالي . الطبعة الثالثة ١٩٧٧ . ص ٨ - ١٢ .
- ( ١٢ ) حقيقة القومية العربية .... المرجع السابق . ص ١٧ - ٢٣ .
- ( ١٣ ) حتمية الحل الإسلامي .... المرجع السابق . الجزء الأول ص ٦١ .
- ( ١٤ ) مذكرات السلطان عبدالحميد . ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبدالحميد . بالقاهرة ١٩٧٨ . ص ٥٨ - ٦٦ .
- ( ١٥ ) قلب اخر لأجل الزعيم . حسن عشماوي . ص ١٢٥ - ١٢٧ .
- وهو كتاب لم يتح لي قراءته كاملا . وقد ارسل لي صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا .
- ( ١٦ ) حوار مع الاجيال . حسن دوح . دار الاعتصام ١٩٧٨ . ص ٧ - ١٦ .
- ( ١٧ ) حوار مع الاجيال . المرجع السابق . ص ٦٩ - ٧٠ .
- ( ١٨ ) حوار مع الاجيال . المرجع السابق . ص ٢٦ - ٢٧ . ٤٠ - ٤٣ . ٥٣ . ٦٠ . ٨١ - ٨٦ .
- ( ١٩ ) من اين نبدا ( رد على كتاب من هنا نبدا وكتاب من هنا نعلم ) الشيخ عبدالمعتز الصعبي . ص ٥٢ - ٥٣ . ١١٨ - ١١٩ . ١٢٦ - ١٢٧
- ( ٢٠ ) حقيقة القومية . المرجع السابق . ص ١٤ . ويشير المؤلف الشيخ الغزالي في الرأي الذي ينتقده . إلى كتاب د . علي حسني الخربوطي « القومية العربية من فجر إلى الظهور » . وإلى د . عبدالحميد البراز . وإلى الاساتذة احمد بهاء الدين ولطفي الخولي وانيس منصور والدكتور محمد منور .
- ( ٢١ ) حقيقة القومية العربية . المرجع السابق . ص ١٠ - ١١ .
- ( ٢٢ ) العروبة أولا . ساطع الحصري . الطبعة الثانية . دار العلم للملايين ببيروت ١٩٥٥ . ص ٩٩ - ١٠٠ .
- ( ٢٣ ) القومية العربية . فكرتها . تطورها . نشاتها . الدكتور حازم زكي نسيه . ترجمة عبداللطيف شرارة . دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ . ص ١٠٦ - ١٠٨ .
- ( ٢٤ ) منهج مفصل لدروس العوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه الآن . الدكتور محمد شفيق غريبال . معهد الدراسات العربية ١٩٦١ . ص ١٤٦ .
- ( ٢٥ ) الحركة السيسية في مصر .. ١٩٤٥ - ١٩٥٢ . طرقي البشري . الهيئة العامة للكتاب العربي ١٩٧٢ . مصر ٢٣٣ - ٢٥٣ .
- ( ٢٦ ) القومية العربية ودور التربية في تحقيقها . الدكتور يوسف خليل يوسف . دار الكتاب العربي ١٩٦٧ . ص ٣٧ - ٣٨ . ٣٩ . ٤٠ - ٤١ .



- (٢٧) القومية العربية ودور... المرجع السابق، ص ٧١ - ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦ - ٧٧.
- (٢٨) القومية العربية... فكرتها... المرجع السابق ص ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٤٥ - ٤٧.
- (٢٩) القومية العربية... فكرتها... المرجع السابق، ص ٨٢.
- (٣٠) القومية العربية... فكرتها... المرجع السابق ص ٦٣، ٦٨، ٩٨.
- (٣١) مقال، قبل نظامين احكام الشريعة الاسلام كاساس لنظمتها، الدكتور محمد فتحي عثمان، مجلة المسلم المعاصر، العدد الحادي عشر (يولية - سبتمبر ١٩٧٧)، ص ٨٥ - ٨٧.
- (٣٢) مقال، قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الاسلامي المعاصر، د. محمد فتحي عثمان، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (ابريل - يونية ١٩٧٦)، ص ١٠٧ - ١١٣.
- (٣٣) التعصب والتسامح بين المسيحية والاسلام، الشيخ محمد الغزالي، ص ٤٠ - ٤٢، ٧١، ٧٧.
- (٣٤) التعصب والتسامح... المرجع السابق، ص ٤٨، ٥٤ - ٥٥، ٥٧.
- (٣٥) من هنا نعلم... المرجع السابق، ص ١٧١ - ١٧٣، ١٧٧، ١٣٣.
- (٣٦) شبهات حول الاسلام، محمد قطب، القاهرة ١٩٥٤، ص ١٧٦ - ١٨٢.
- (٣٧) غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، الدكتور يوسف قرضوى، القاهرة ١٩٧٧، ص ٧ - ٩، ٢١.
- (٣٨) غير المسلمين... المرجع السابق، ص ٣٠ - ٤٣، ٦٠.
- (٣٩) حلمية الحل الاسلامي... الجزء الثاني... المرجع السابق، ص ٧٨.
- (٤٠) غير المسلمين... المرجع السابق ص ٢٣ - ٢٤.
- (٤١) من اين نبدا... المرجع السابق، ص ٧٦ - ٧٧.
- (٤٢) قلب آخر لاجل الزعيم... المرجع السابق، ص ١٢٢ - ١٢٥.
- (٤٣) قلب آخر لاجل الزعيم... المرجع السابق، ص ١٣١ - ١٣٣.
- (٤٤) أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث... مظاهرها - اسبابها - علاجها، الدكتور عبدالحاميد متولى الطبعة الثانية ١٩٧٠، ص ٦٣ - ٧١.
- (٤٥) أزمة الفكر... المرجع السابق، ص ١١٢ - ١١٣.
- (٤٦) جهود اسلامية، الدكتور عبدالحاميد متولى، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٩، البحث الثاني عن الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ص ٣١ - ٤٨.
- (٤٧) الاحكام السلطانية والولايات الدينية، تاليف ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الموردي، راجعه الدكتور محمد فهمي السرجاني مدرس بكتلية الشريعة والفنون بجامعة الأزهر، المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨، ص ٧، ١٦، ٢٢.
- (٤٨) الاحكام السلطانية... المرجع السابق، ص ٢٣ - ٢٨.
- (٤٩) الاحكام السلطانية... المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠.
- (٥٠) الاحكام السلطانية... المرجع السابق، ص ٣١ - ٣٤، ٣٧... الخ.
- (٥١) الاحكام السلطانية... المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٤.
- (٥٢) الاحكام السلطانية... المرجع السابق، ص ٧٨ - ٨١.
- (٥٣) اسرائيل في رأى المسيحية، محاضرة القاها نيافة الانبا شنودة اسقف التعليم بالكنيسة القبطية الارثوذكسية، بدار ثقافتى الصحفيين في ٢٦ يونيو ١٩٦٦، ص ١٤، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٣٦ - ٤٧، ٧٧.
- (٥٤) اسرائيل في الميزان من منظار مسيحي، الانبا غريغوريوس، نوفمبر ١٩٧٣، ص ٤، ١٣، ١٦، ٢٣، ٢٩.
- (٥٥) الكنيسة ومزاعم اسرائيل السبعة... الكنيسة وحقوق شعب فلسطين... الرد على مزاعم اسرائيل السبعة، الانبا غريغوريوس اسقف علم الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي، القاهرة في اكتوبر ١٩٧٣ (ونشرت في صحيفة الانوار البيروتية في ١٣ تشرين الثاني ١٩٧٤).
- (٥٦) اسرائيل حقيقتها ومستقبلها، الانبا يؤنس اسقف كرسى الغربية، محاضرة القاها في ٦٢ اكتوبر ١٩٧٣، ص... الخ، ٢٩.
- (٥٧) اسرائيل ومزاعم اسرائيل... المرجع السابق، ص ٢٨ - ٢٩.
- (٥٨) اسرائيل في رأى المسيحية... المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٣.
- (٥٩) مقالات بين السياسة والدين، الاب متى المسكين (دير القديس - انبا مقال - بويه شيهيب)، الطبعة الاولى ١٩٧٧، ص ٤١ - ٤٢، ٤٧.

(٦٠) مقال « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » . الإسكندرية : مريت بطرس غالى ، مجلة السياسة الدولية  
القاهرة ، العدد ٣٦ ، في أبريل ١٩٧٤

(٦١) A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt\`Copts Edward Wahen. New York  
1963, P. 75, 80.

A Lonely Minority ..... P.116 , 117 , 123 (٦٢)

A Lonely Minority ..... P.129 (٦٣)

A Lonely Minority ..... P.172 (٦٤)

(٦٥) الطائفية والتعصب .. والأب متى المسكين ( دير القديس أنبا مقل - بربه شيهب ) ، فبراير ١٩٧٦ ، ص ٦٠٢ - ٧

(٦٦) صحيفة الإخبار ، مقال للاستاذ موسى صبرى ، ١٣ ابريل ١٩٨٠ .

(٦٧) يراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق .

(٦٨) الحوار بين الاديان ، د . وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٦٩) مقالات بين السياسة والدين .... المرجع السابق ، ( عن « الكنيسة والدولة » سبق نشرها في ١٩٦٣ ، ص ٨ -  
١٣ ، ١٧ - ١٩ ، ٣٠ .

(٧٠) التساوية .. تعليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة ، الطبعة الاولى ١٩٧٩ ، ص  
٧٦٢ ، ٧٦٦

(٧١) الحوار بين الاديان ... المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٧٢) العدالة في المسيحية والإسلام . محاضرات الندوة ، السنة العشرون النشرة ١١ - ١٢ ، بيروت ١٩٦٦ ، ( دار  
الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال اسمر ) ، مقال « العدالة السياسية في المسيحية » ، البر لحام .

(٧٣) المجموع الصلوى .. كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصلى العالم ابن العسال ، اعزنى بنشره وشرح  
مواده واضافة تذييلات عليه الفقيه إلى رحمة مولاه . جرجس فيلوثاوس عوض ، الطبعة الاولى ، ص ٦ - ٧ .

(٧٤) تاريخ الفكر المصرى الحديث .. الفكر السياسى والاجتماعى ، الدكتور لويس عوض ، كتب الهلال ابريل ١٩٦٩ ،  
ص ٨٧ - ٨٨ .

(٧٥) نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات .. من الفقه الإسلامى ، عبدالحليم الجندى ، طبعة ١٩٤٣ ، ص ٧٦  
( نقلا عن مجلة المصرية السنة الثنية عشرى ص ١٩٥ ) .

(٧٦) نظرية العقد ، الدكتور عبدالرازق السنهورى . مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، ص و - ح .

(٧٧) نحو تقنين جديد .. المرجع السابق ، ص ٩٠ - ٩١ .

(٧٨) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية . رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحقة ( توفقت في ٢٤ مايو  
١٦٣٦ ) . ص ٥٩ ، ٦٧ .

(٧٩) نشرت في مجلة القضائية ، السنة السابعة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .

(٨٠) الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية . الدكتور شفيق شحقة . معهد الدراسات العربية العليا .  
جامعة الدول العربية ١٩٦٠ . ص ٥ - ٦

الفصل الثالث

« الأقباط في السياسة المصرية »

د . مصطفى الفقى

## ١ - نظرة عامة

لا ينبغي تناول الاقباط بالدراسة كاتلقة بالمفهوم المتعارف عليه عند دراسة الأقليات ، فالاقباط اقلية بالمعنى العددي فقط منسوبا للمجموع الكلي لسكان مصر ، فهم ليسوا مثل اقلية أخرى ذات خصائص انثروبولوجية او ميزات عرقية ، بل هم قطاع من المصريين يصعب تمييزه ، او كما ذكر « كرومر » في كتابه انه لم يلاحظ أى اختلاف بين المسلم والقبلي من قمة الرأس الى أخمص القدم . فلهما نفس اللغة كما انهما يتمتعان بنفس الروح ..

كذلك فأننى أبادر فأسجل منذ البداية ان التركيز على دور الاقباط في الحركة الوطنية لا يعنى - بمفهوم المخالفة - أننا نفترض لهم غير ذلك الدور ، بل الواقع أننا نتعامل مع دورهم كجزء من تاريخ الحركة الوطنية المصرية خصوصا في فترة ما بين الثورتين ١٩ - ١٩٥٢ ..

وحتى لا نتعامل مع الدور السياسى للاقباط في التاريخ المصرى على نحو مكرر ، فاننا نختار عددا من المواقف الهامة التى تشكل الزوايا الحرجة في ذلك التاريخ دون ان نمضى وراء غيرها بالسرد والتفصيل .. فمنذ الفتح الاسلامى لمصر اعتبر الاسلام غير المسلمين وأغلبهم من الاقباط « اهل ذمة » بمالهم من حقوق وما عليهم من التزامات ، ولكن الواقع تاريخيا ان وضع الاقباط في ظل الدولة الاسلامية قد تآرجع وفقا لعوامل عدة يقع في مقدمتها مدى استيعاب الحاكم لروح الشريعة السمحاء واحترامه لأهل الكتاب ، كذلك كانت حاجة بعض الولاة الى المال - في كثير من الاحيان - دافعا الى الضغط بالضرائب على المصريين التى كان يدفع الاقباط نصيبا لا بأس به منها .

وتعتبر الدولة الفاطمية في تاريخ مصر بمثابة الوعاء الطبيعى للتراث الاجتماعى الذى تشكلت به كثير من مراسم الحياة وطقوس الدين لدى المصريين . كذلك تميز دور الاقباط ابان حكم الفاطميين بأنه دور مشير وله أهميته في تجديد طريقهم الى الحياة العامة في مصر الاسلامية .

فالدولة الفاطمية بمذهبها الشيعى وتنافسها مع الدولة العباسية السنية في بغداد ، وجدت في الاقباط - وغيرهم من العناصر غير المسلمة او السنية عوناً بمالهم من خبرة خاصة في الأعمال الحسابية وتنظيم جمع الضرائب للخلفاء ذوى الطموح الى الثروة والذين اسرفوا في بناء المساجد والقصور مجازاة للدولة الاسلامية المتنافسة في بغداد . وتميز حكم الفاطميين في كثير من اطواره خصوصا تحت حكم المعز لدين الله والحاكم بامر الله برعاية الاقباط واصطفاء عدد منهم في وظائف الدولة الاستشارية والتنفيذية كما شهد العصر الفاطمى اعتناق أعداد كبيرة من الاقباط للإسلام .

فاذا انتقلنا الى موقف الاقباط من الغزو الصليبي لوجدناهم يواجهون اول اختبار صعب في مواجهة غزاة ينتمون الى الكنيسة ويرفعون الصليب مردين شعارات حماية الاماكن المقدسة والدفاع عن الاقليات المسيحية في الشرق .

وبرغم الموقف الدقيق الذى وجد الاقباط انفسهم فيه فإنهم في الغالب قد اجتازوه معتمدين بوطنيتهم وارتباطهم بالارض المصرية بل ان الكنيسة القبطية المتميزة وجدت في اندحار الصليبيين عقابا سماويا للكنيسة الغربية التى خرجت على تعاليم المسيح الحق ..

ولقد عانى الاقباط - كما عانى المسلمون ايضا - في ظل الحكم المملوكى لما اتسم به المالك من سطحية في فهم الاسلام وبعد عن روحه بحيث ظلت مصر لقرون عدة تعاني من انعدام الاستقرار السياسى وظهور التعصب الدينى في بعض الاحيان ..

وحين وقعت مصر تحت الحكم العثمانى في ١٥١٧م يحث السلطان سليم الاول بالآلاف من العمال المصريين والحرفيين المهرة الى « اسطنبول » عاصمة الخلافة وكان من بينهم عدد لا بأس به من الاقباط بينما استعان بعض الولاة بعدد من الاقباط في بعض المواقع البارزة مثل على ك الكبير الذى استعان بالمعلم زرق والمعلم ابراهيم الجوهري من بعده في شئون المال وجباية الضرائب .

وبوصول الحملة الفرنسية الى مصر واجه الاقباط اختبارا جديدا على الرغم من ان نابليون قد بدأ منذ اليوم الاول لوصوله يتملق المسلمين ويتقرب الى المشايخ مدعيا انه جاء لتخليص المصريين من ظلم المماليك وميسامهم ، ولكن ذلك الوضع لم يدم طويلا ، فلقد تغير اتجاه قادة الحملة بعد نابليون خصوصا حين تارت القاهرة ان بدأ « كبير » يتخذ موقفا صريحا في عدائه للاسلام ويخص الاقباط باهتمامه ورعايته ، ولعل ذلك يقودنا الى اكثر النقاط اهمية وغموضا في الوقت ذاته على امتداد دور الاقباط في الحياة العامة المصرية ونعني بذلك ما يمكن تسميته بالتعاون العسكى بين الاقباط والغزاة الفرنسيين فيما يعرف تاريخيا بالقبلي القبطي او حركة الجنرال يعقوب الذى كون لواء عسكريا من بعض الشبان الاقباط للصحابة الى جانب الفرنسيين حتى كانت نهايته في عرض البحر الابيض المتوسط وهو في طريقه الى فرنسا بعد فشل الحملة .. ويجدر هنا ان نشير الى التبرير الذى ساقه بعض الكتاب لموقف الجنرال يعقوب باعتباره مستمدا الى فلسفة وطنية تسعى للاستعانة بالفرنسيين للخلاص من نير الحكم العثماني وفساد المماليك ، بل ويذهب البعض في تبريرهم لموقف الجنرال يعقوب الى حد اعتباره ارهاصا مبكرا لنضوج الشخصية المصرية ، كما اننا نضيف الى ذلك حقيقة تاريخية مؤداها ان يعقوب لم يكن تعبيرا عن موقف قبطي ساند بل على العكس كان موضع انتقاد عام من الاقباط كما انه لم يحصل على رضا البطرك ومباركته حتى قبل انه قد اقتسم الكنيسة راكبا جواده شاهرا سيفه ..

واذا كان هناك شبه اجماع بين الباحثين في تاريخ الشخصية المصرية على اعتبار الحملة الفرنسية وتولى محمد على حكم مصر بعد ذلك بمثابة الميلاد الحقيقى للدولة الحديثة في مصر ، فان الامر ينسحب ايضا على الاقباط بحيث تعتبر تلك الفترة هي مدخلهم الحقيقى الى الحياة العامة وتفسير ذلك ان محمد على قد اعطى انتماءا للجنس المصرى في ادارة الدولة كنتيجة لنزعة الاستقلالية عن الخلافة العثمانية ، فكان لذلك انعكاسه على الاقباط كجزء من ذلك العنصر المصرى الذى ابرزه محمد على واستخدمه لتحقيق طموحه الكبير والوصول الى اماله الواسعة وكان موقفه من الاقباط محكما بنظرته الى المصريين عموما ، وهو الذى اعطاهم تسهيلات خاصة لزيارة الاماكن المقدسة في فلسطين ، كما منح رتبة الباشوية الى « قبطى » لاول مرة في التاريخ وحين تولى سعيد باشا ولاية مصر كان حريصا على تقليص دور العنصر التركى في جهاز الدولة المصرية وهو الذى قرر تجنيد الاقباط في الجيش المصرى لاول مرة ، ولكن المغزى الحقيقى لهذه الفترة في حياة مصر والذى انعكس على المسلمين والاقباط على حد سواء هو ان تقدم حركة التعليم والترجمة التى حمل لواءها رواد من أمثال رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك وكانت بمثابة قنطرة جديدة لنقل المعارف الغربية الى مصر الحديثة و الى الجانب الاخر مضت حركة الاصلاح القبطية في اهتمامها بالتعليم موازية لنفس الاتجاه الحكومى ونشير هنا الى دور البطرك المستنير « كيرلس » الملقب بابى الاصلاح والذى اتمت فترة رئاسته للكنيسة القبطية ( ١٨٥٤ - ١٨٦١ ) بالمحاولة الجادة للنهوض بالتعليم القبطي حيث انشئت مدرسة الاقباط الكبرى كما اقيمت مدرسة اخرى في « جارة الساقين » كذلك قامت اول مدرسة لتعليم البنات ، وفتحت هذه المدارس ابوابها للمصريين دون تمييز ديني واستتبع ذلك النشاط التعليمى الحاجة الى الكتب المطبوعة ، فاستلج « كيرلس الرابع » اول مطبعة مصرية واستقبلها في احتفال ديني كبير ثم تولى بعد ذلك بفترة قصيرة ، وقد شهدت هذه المرحلة من تاريخ مصر السياسى قيام اول مجلس نيابى ( مجلس شورى النواب ) في عهد اسماعيل باشا ، ضم بين اعضائه بعض الاقباط ومنذ ذلك الحين اصبح من الممكن استخدام تعبير الامة المصرية تمييزا للمصريين مسلمين واقباط على سواهم من الاجانب - سواء كانوا من الاتراك والارمن او غيرهما - ولقد تقدم الاقباط في هذه الفترة بعريضة الى اسماعيل باشا كتبها « بطرس غالى » يطلبون موافقة خديوى مصر على انشاء مجلس على الاصلاح ورعاية شئون الطائفة القبطية ، وفي ١٥ فبراير ١٨٧٤ م صدر الامر الخديوى بانشاء ذلك المجلس وكان يتكون من اثني عشر عضوا بالانتخاب ومثلهم بالتعيين ، وفي هذه الفترة ايضا واجهت الكنيسة القبطية موجات تبشيرية جاءت في صورة حملات ثقافية او تعليمية لم تنجح الا في استقطاب عدد ضئيل من الاقباط الى المذهب البروتستانتي حيث شعرت الكنيسة القبطية بغيرة وطنية امام غزو الكنائس الاجنبية محافظة على شخصيتها المصرية الخالصة .

واذا بحثنا الى الصعيد الاقتصادى في دور الاقباط في القرن التاسع عشر فانا نجد ان تاريخ الملكية الزراعية في مصر الحديثة على سبيل المثال يوضح لنا ان الاقباط استاثروا بنسبة عالية من الاراضى الزراعية في الدلتا والصعيد منذ عصر محمد على ، ففي عام ١٨٤٦ كان باسيليوس بك ابن المعلم غالى يملك عددا من

القرى في الدلتا تزيد مساحتها على ألفي فدان كما ان بعض الباحثين في فترة السبعينات من القرن الماضي يذكرون اسم بطرس اغا الذي كان يملك اكثر من ألفي فدان بالقرب من جرجا وكان مهتما بتربية الخيول والماشية على نطاق واسع .

كما ان عددا من اثرياء الاقباط في الصعيد قد استثمروا اموالهم في شراء المزارع في الوجه البحري وعلى سبيل المثال فان التاجر القبطي ( جرجس اسطفانوس ) من الصعيد قد اشترى اكثر من ألفي فدان بالقرب من اجا في الدقهلية زودها بالآلات الري واقام حديقة واسعة لقريته ، وحيث كانت ملكية ماكينات الري في ذلك الوقت مؤشرا لحجم الاراضي الزراعية المملوكة فاننا نجد ان الاقباط كانوا يملكون اكثر من ٩٠٪ من هذه الماكينات في مديريتي المنوفية والدقهلية وهو معدل مرتفع اذا وضعنا في الاعتبار مساحة اراضي الدولة والدائرة السننية . وتشير الاحصائيات في ١٨٩٦ الى ان العائلات القبطية في صعيد مصر كانت هي المجموعة الرابعة في ترتيب حجم الملكية الزراعية بعد الدولة وعائلة محمد علي ثم الباب العالي .

والى جانب ملكية الاقباط للأراضي الزراعية كثفوا هناك ايضا الاوقاف القبطية ، اذ انه وفقا لتقرير أصدره المجلس المالي العام للاقباط الارثوذكس في ١٩٠٦ نجد ان هناك ١٥ ألف فدان موقوفة للكنائس والاميرة بينما تبلغ المساحة الكلية لأراضي الاوقاف القبطية التي تملكها البطريركية حوالي ١٢٤ و ٢٢ ألف فدان ، وليس من شك في ان حجم الثروة القبطية كان له تأثيره في تحديد دور الاقباط السياسي والاجتماع في مصر الحديثة .

فاذا انتقلنا الى البحث في وضع الاقباط نتيجة لوصول قوات الاحتلال البريطاني في صيف ١٨٨٢ نجد ان جو الازمة المالية ومشكلة الدين الى جانب الصيغة الإسلامية لحركة عرابي الذي كان يواجه الانجليز في اطار الولاة للخليفة العثماني حتى خذله الاخير نجد ان هذا المناخ السياسي والاقتصادي كان له اثره في استقبال الاقباط للاحتلال البريطاني ، ولكن تلك النظرة سرعان ما تبدلت حين ظهرت نوايا الانجليز الحقيقية ومارس « كرومر » ومن بعده « جروست » سياسة الاحتلال المعروفة ( فرق تسد ) وتحفظ الانجليز على النسبة العالية للاقباط في الوظائف الحكومية واطلقوا اليد لمسيحيي الشام من رواد المسرح والصحافة ليصبحوا منافسا قويا للاقباط في مجالات متعددة .

وعند مضي نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين فاننا نشهد فترة الميلاد الحقيقي لتيار علماني ليبرالي في الحياة السياسية المصرية ينمو بعد ذلك ليبلغ ذروته في ثورة الامة المصرية ١٩١٩ - ولا يبدو ممكنا الحديث عن ظهور هذا التيار الذي اتاح للاقباط والمسلمين على السواء المناخ الصحي لممارسة الحياة الوطنية والسياسة دين الاشارة الى دور حركة الاصلاح الديني والاجتماعي التي قادها الافقاني ومحمد عبده في الشرق الاسلامي فلولاً جهود هذين المفكرين المجتهدين ما كان يمكن للفكر السياسي المصري ان ينتقل من فكر العصور الوسطى الى علمانية وليبرالية القرن العشرين وينفتح على علوم العصر وادابه ، فكانت النهاية الطبيعية للجمود والتخلف كما كانت هي الحد الواضح بين التدين والتعصب .. بين الايمان الواعي والاستفراق الغيبي .. وهنا تجدر الاشارة الى نقطة محورية هامة ومعنى بها ان الحركات الوطنية في عديد من الاقطار الشرقية قد ارتبطت بالدعوة الى الجامعة الإسلامية بحيث اختلط المفهومان واصبحت تعبيرات مثل ( يقظة الشرق ) و ( الصحوة الوطنية ) مرادفا متداولاً لدى كثير من الكتاب لمفهوم ( الجامعة الإسلامية ) .

ولقد كان انتقال الحركة الوطنية المصرية في مطلع هذا القرن من المفهوم العلم للجامعة الإسلامية الى المعنى المحدد للوطنية المصرية هو التعبير الحقيقي عن بروز شخصية مصرية مستقلة على نحو لا يتعارض مع روح الاسلام ويعبر عن فضوح تيار علماني ليبرالي له تأثيره في دفع الحركة الوطنية بعد ذلك ، اذ أصبحت الدعوة الى الاستقلال السياسي لمصر تعني سقوط السيطرة العثمانية والبريطانية في وقت واحد ، ولعل ذلك هو التفسير الطبيعي لاندفاع الاقباط في الحركة الوطنية حين تبلورت رؤية الوطنيين المصريين في اكتشاف صيغة مصرية خالصة للعمل الوطني تجسدت بشكل فعال تحت قيادة الزعيم سعد زغلول .

## فترة حرجة مع مطلع القرن العشرين

على الرغم من أن الاقباط قد تحمسوا لكثير من أفكار الحزب الوطني في مطلع هذا القرن واستقطب مصطفى كامل إعجاب الشباب القبطي حتى كان في اللجنة التنفيذية للحزب الوطني قبطيان هما ويصا

واصف ومقرص حنا الا ان الحزب مما استشعروه من صيغة عثمانية في فكر الحزب خصوصا حين كان مصطفى كامل موضع رضا ومساندة الخليفة في الاستانة ، الا ان هذا الحزب قد حد من اندفاعهم في تأييده او كما يذكر - سلامة موسى - حين يؤرخ لسيرته الذاتية ان الشباب القبطي الذي كان يحصر على شراء جريدة اللواء جريدة حزب الوطن - ويتهمس لكثير من افكار مصطفى كامل كان يشعر في نفس الوقت بمخاوف من الظلال الدينية للحزب الوطني .

وقد تصاعدت حساسية الاقباط مع الحوار الساخن الذي مثله مقالات الشيخ عبد العزيز جاويش في ( اللواء ) من جانب ومقالات الكتائب الاقباط في جريدتي ( مصر ) و ( الوطن ) من جانب اخر ، وكان تفسير ذلك ان جوا من الركود والاحباط قد سيطر على الحركة الوطنية نتيجة عوامل عدة كحادث « دنشواي » الذي القى ظلالا قاتمة من الحزن والتوتر على جماهير الشعب الذي الذي اصيب بالدهشة امام هول الحادث والمناخ الارهابي الذي احيط به .

وليس من شك في ان اصابع اجنبية كانت تغذى ذلك الحوار الطائفي ولا سيما ان كرومر ومن بعده جويست قد كررا في عدد من المناسبات ان الاقباط ينالون اكثر مما يستحقون في وظائف الدولة ومن الاملاك العامة ، كما كان تكليف بطرس غال - رغم ثقافته وكفائه - برئاسة الوزارة في تلك الظروف البالغة الحساسية ايجاء انجليزيا بتحريك الصراع الطائفي وتقذية .

كما كان اغتيال بطرس غال في فبراير ١٩١٠ حدثا غنيا ومشيرا ، ولقد اختلفت الآراء في تقييم بطرس غال وربط البعض بين اغتياله وبين اتفاقية السودان وامتنياز قناة السويس وحادث دنشواي مفسرين الحادث بظروفه السياسية .

بيما رأى البعض الآخر ان الدافع لاغتياله طائفي بالدرجة الاولى على الرغم من ان بطرس غال وهو شخصية قبطية بارزة كانت له علاقات ودية بالشخصيات الاسلامية في وقته مثل عبد الله النديم ومحمد عبده وهو الذي وقف الى جانب الشيخ سليم البشري شيخ الازهر حين اقاله الخديوي عباس ضد الارادة الشعبية في ذلك الوقت

ولقد سعى واصف بن بطرس غال لايقاف تيار التعصب الطائفي الذي بدت بوادره فاصدر بيانا في ٢٢ يناير ١٩١١ يعلن فيه دعوته الى تناسي الحادث واثاره من اجل المصلحة المشتركة والاخوة بين ابناء الامة الواحدة ، وارتفعت الاصوات الوطنية المخلصة واستطاع العقلاء من ابناء مصر امتصاص الاثر النفسي للحادث حتى نشرت جريدة التايمز اللندنية في عددها الصادر في ٢٦ يناير ١٩١١ برقية لوكالة ( رويترز ) تقول

« لقد زار السير الدون جويست المديرية التي تضم اعدارا من الاقباط في محاولة للاستكشاف والتحري عن مصادر شكواهم ولكنه وجد انه خارج القاهرة لا توجد شكوى ذات بال ، وقد اعلم ان المسلمين والاقباط يعيشون بوجه عام معا في هدوء خصوصا لو تركوا وشأنهم وقد ذكر جويست ان اسوا خدمة يمكن ان نقدها للاقباط هي ان نعاملهم كتجمع منفصل واضاف انه وجد ان مصالح الاقباط التعليمية تلقى الاهتمام والعناية من مجالس المديرية في كل المناطق التي زارها » .

والواقع ان النضال المصري من اجل الاستقلال والديمقراطية في مطلع هذا القرن قد تعرض لضربات متتالية ، بدأت بالاتفاق الودي بين بريطانيا وفرنسا وتكررت الاخيرة لمصطفى كامل بعد ان ساندته سياسيا واعلاميا ثم حدث « دنشواي » باثره الارهابي العميق على المصريين حتى كانت وفاة مصطفى كامل الذي كان تعبيرا نابضا عن شباب الروح الوطنية في وقته ، كل ذلك مقترنا باختفاء شخصية عظيمة ومؤثرة بوجاهة رائد الإصلاح الديني والاجتماعي الامام محمد عبده .. لذلك كان طبيعيا ان يسيطر مناخ معتم بغلفه ضباب كثيف يحجب الرؤى امام مسار الحركة الوطنية . وفي هذا الجو ايضا ظهر الحوار الطائفي في الصحافة المصرية ليعكس المحنة الحقيقية للعمل الوطني في تلك الفترة . وباغتيال بطرس غال رئيس وزراء مصر اكتملت الظروف المهيأة لتنفيذ الصراع الديني وضرب الوحدة الوطنية حتى كانت الدعوة الى مؤتمر قبطي في اسبوط لمناقشة الموقف على ضوء تطوراته وحين ناقشت وزارة الداخلية في طلب عقد المؤتمر وقف الحزبان الرئيسيان في ذلك الوقت « الامة » و « الوطن » الى جانب المطلب القبطي انطلاقا من احترام حرية الاجتماعات وحرية الكلمة . ولكن الذي يدعو الى التقدير الحقيقي هو موقف غالبية الاقباط من فكرة المؤتمر .. فقد ظهرت معارضة قبطية واسعة لهذا الاتجاه قادها واصف غال وويصا واصف وبذلك لم يصبح المؤتمر تعبيرا عن اتجاه عام بين الاقباط فعلى الرغم من ان مطران اسبوط قد بارك المؤتمر فان

البضريك كيرلس الخامس لم يكن حريصا على المشاركة فيه .

وبعد ذلك نشر مواطن من الاسكندرية يدعى محمد فهمى الناضورى دعوة في جريدة القطم الصادرة في ٩ مارس ١٩١١ الى عقد مؤتمر اسلامى لمناقشة الموقف ، وتشكلت له لجنة تحضيرية عقدت اجتماعها التحضيرى في منزل على شعراوى حتى انعقد المؤتمر في مصر الجديدة تحت رئاسة رياض باشا الذى استهل جلساته بخطاب افتتاحي ذكر فيه ان الموقف لايجعل انقسام الامة وتقسيم مصلحة الشعب وفقا للدين ولقد سيطرت على المؤتمر اصوات عاقلة بعيدة عن التصبغ حتى كان بحق مؤتمرا وطنيا مصريا قبل ان يكون مؤتمرا اسلاميا وتعبيرا عميقا عن رسوخ الوعي الروحي لدى المصريين وبذلك اجتازت الوحدة الوطنية اصعب اختبار واجهته منذ قرون وخرجت منه اصلب ما تكون لتدخل في مرحلة جديدة من تاريخ الحركة الوطنية .

واذا تأملنا المسرح السياسي في مصر لوجدنا احزابا ثلاثة تستقطب اهتمام الراى العام ، الحزب الوطنى بنضاله المرتبط باسم مصطفى كامل ، وحزب الامة الذى يضم قيادات من الريف المصرى واعيان المديرىات والمتعلمين من ابنائهم . ثم حزب الاصلاح الدستورى الذى انشأه الشيخ على يوسف ذو النزعة الاسلامية غير الموالية للخلافة العثمانية فقد كرس حياته الحزبية والصحفية لخدمة كيدوى مصر . فاذا تأملنا دور الاقباط في هذه الاحزاب لوجدناه في مجمله دورا محدودا لسبب يدهى هو ان مفهوم الوطنية المصرية الخاصة لم يكن متبلورا في فكر اى من هذه الاحزاب فاقصر دورهم لسنوات بعد ذلك على مجرد المشاركة في اعمال الجمعية التشريعية التى كان سعد زغلول وكيلا لها .

وحين ولدت فكرة تكوين وفد مصرى تقوضه الامة في طلب الاستقلال عن بريطانيا لاحظ الاقباط انه ليس من بين الثلاثة الذين ذهبوا الى دار الحماية في ١٢ نوفمبر ١٩١٨ مطالبين بالاستقلال احد من الاقباط ، فاجتمع اعيانهم وانتدبوا من بينهم وقد قابل « سعد زغلول » مبديا رغبة الاقباط في المشاركة الفعالة في الوفد المصرى واختاروا من بينهم ثلاثة هم واصف بطرس غالى وسينوت حنا وجورج خياط واقسموا بيمين الولاء في حضور سعد زغلول وبعض رفاقه . ومنذ تلك اللحظة اندفع الاقباط كمصريين في تيار الحركة الوطنية بزعماء سعد زغلول بصورة سقطت معها تماما عوامل الاختلاف الدينى واخفت النزعة الطائفية على نحو لا تكاد نجد له نظيرا في الحركات الوطنية لشعوب العالم المعاصر . وهنا قد يثور تساؤل ، لماذا كان الدور الوطنى للاقباط في ١٩١٩ اكثر بروزا منه في الحركات الوطنية السابقة ايام عرابى او مصطفى كامل ؟ ونجد الاجابة عليه مرتبطة بعدة عوامل ياتي في مقدمتها ان الثورة الشعبية في ١٩١٩ والفترة التحضيرية لها كانت تعبيرا عن روح مصرية خالصة لا تختلف فيها الدعوة الوطنية بالفكر الدينى ، ولكنها كانت تجسيدا لاتجاه مصرى لا يرتبط بغير فكرة الاستقلال الوطنى الكامل والحياة الدستورية السليمة ، وقد يكون هناك تفسير اقتصادى على اعتبار ان البورجوازية القبطية هي جزء من البورجوازية التى اسهمت بقدر كبير في قيادة الثورة فدعاها عن مصالحها المصرية في مواجهة الاقتصاد الاجنبى . كما قد يكون للعامل الثقافى اثره اذ ان نمو حركة التعليم المصرى وتلقى عدد من ابناء العائلات المصرية لدراساتهم في الخارج كان له اثره في نشر الوعي بين المسلمين والاقباط على السواء ، اذ ان التعصب قريبن طيبعى للجهل ونقص الثقافة .

هذه هي العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية التى تقصر الجحاس الوطنى الكاسخ والوحدة الوطنية القوية التى تميزت بها ثورة ١٩١٩ ويحفل تاريخ تلك الفترة بعشرات الامثلة والمشاهد لتأكيد هذه الحقيقة واثبات قوة التضامن بين ابناء الامة ، بل ونضيف الى ذلك ان معظم الاقباط قد ظلوا على موقفهم من تأييد سعد زغلول حين انقض من حوله عدد من القيادات السياسية مختلفين معه في مسلكه المتشدد اثناء المفاوضات مع الانجليز وحول مشروع ( ملتر ) وعن هذا الاختلاف نشأ حزب الاحرار الدستوريين وبقيت الزعامات القبطية في الجناح المتشدد من الحركة الوطنية موزيدة لسعد زغلول في اصراره على ضرورة تسليم بريطانيا بالاستقلال الكامل لمصر حتى راحله في منفاه الى سيشل انتان من الاقباط هما مكرم عبيد وسينوت حنا .

واذا اردنا ان نقدم صورا من التآخي والتصهار بين المسلمين والاقباط في ظل زعامة سعد زغلول فافنا امام عشرات لمخصص والنماذج التى تؤكد ان مصر كانت دائما ارض الوحدة الوطنية والاخاء الدينى . وان التعصب والطائفية لم يكونا في يوم من الايام صياغة مصرية او نتاجا محليا . وفي غضون التيار الوطنى الكاسخ صدر تحريخ ٢٨ فبراير ١٩٢٢ متضمنا التحفظات الاربعة ومن



بينها مسألة الاقليات ، لكن الاقباط لم يقفوا في الشرك البريطاني فحين اجتمعت اللجنة التحضيرية لدستور ١٩٢٣ اثير موضوع تمثيل الاقليات في البرلمان في جلسة للجنة في مايو ١٩٢٢ حيث انقسمت الآراء حول طبيعة ذلك التمثيل ، فهل يكون للاقباط نسبة محددة من مقاعد البرلمان ام انهم مصريون كغيرهم لايوزن تحديد نسبة لهم لان ذلك يعتبر استسلاما للمنطق الطائفي العاجز ؟ .. وكان الامر الذي يثير التقدير هو ان انقسام الرأي داخل اللجنة - وكان من بين اعضائها اربعة من الاقباط - لم يكن قائما على نزعة دينية ولكنه كان اختلافا طبعيا في الرأي فلم يكن هناك موقفان متعارضان طائفيان ، ولكن كان هناك وجهتا نظر مختلفتان ، فقد وقف مع فكرة التمثيل النسبي للاقليات مسلمون واقباط داخل اللجنة وخارجها كما وقف ضد الفكرة مسلمون واقباط داخل اللجنة وفي الصحافة وامام الرأي العام ، ومثل هذا الموقف في حد ذاته - كما يذكر سلامة موسى - تجسيد نابض لواحد من ابرز انجازات ثورة ١٩١٩ وليس من شك في ان النمط الزغولوي لقيادة الحركة الوطنية قد لعب دورا فعالا في جذب الاقباط الى الحياة العامة والعمل الوطني وهو ما يقرب الى حد كبير من النمط الفاندي في الهند حيث احتوى حزب المؤتمر طوائف الهند المختلفة واصبح الولاء له يعلو كل الولاءات الطائفية وذلك بالطبع مع الفارق بين التجربة الهندية والتجربة المصرية ، اذ ان مصر لم تعرف في تاريخها الطويل صراعا طائفييا بالمعنى الذي عرفته دول كثيرة في الشرق او في الغرب .. وقد كان من سمات زعامة سعد زغول الشعبية قدرته على احتواء الاقلية وخلق شعور عميق من الولاة لوحدة التراب الوطني حتى يمر عن هذا المعنى « مكرم عبيد » في خطاب له امام شباب شبرا في ١٩ يوليو ١٩٢٣ بقوله « ان كل المصريين اقباط ومسلمين اخوة لان امهم مصر واباهم سعد زغول » . ولا شك ان اسلوب سعد زغول في زعامة الحركة الوطنية والتيار الشعبي وتبلور رؤيته للشخصية المصرية المستقلة هو في حد ذاته تكريم لرواد فكرة الجامعة الاسلامية اذ ان زغول هو تلميذ مباشر للامام محمد عبيد ، وهو بذلك يعطي لاستاذة العظيم وللحركة الاصلاحية التي بشر بها وشارك فيها سمة التسامح والروح البعيد عن التمسب البغيض والتعبير عن جوهر الاسلام الحنيف .

وحين يبدي تلميذ قطبي في مدرسة سعد زغول الوطنية هو « مكرم عبيد » ملاحظة عابرة لزعيمه وابيه الروحي مؤداه ان نسبة الاقباط حوله تفوق التصور فان الزعيم الناضج الفكر والروح يرد عليه قائلا : انه « لا يعرف مكرم وزملاءه كاقباط وانما كمصريين فقط » .

ولقد كان اقتراح اسم سعد زغول وثورة ١٩١٩ بهذه الروح العميقة من الولاء لفكرة وطنية تغلو كل الولاة هو الذي ادى الى اختلاط اجراس الكنائس باصوات المؤذنين فوق المآذن في سيمفونية مصرية رائعة هي واحدة من ابرز صفات سكان هذا الوادي حيث يجري النيل دائما بالتسامح والاخاء . ويفقدنا ذلك الى اختيار شخصية من الشخصيات القبطية في قيادة الحركة الوطنية لترى من خلالها عمق الوحدة الوطنية وجلالها .. ولعل من اصدق النماذج تعبيرا عن ذلك السياسي « مكرم عبيد » ابن المدرسة الزغولوية ونتاج النضال الوطني المصري في ثورة ١٩١٩ .

## مكرم عبيد .. نموذج للزعامة الوطنية لا الطائفية

التقينا في مثب الوحدة الوطنية المصرية بصفحات خضية من الاسام والوعي والمشاركة الفعالة في تعميق تلك الوحدة واثرها مضمونها ، وبعشرات من الشخصيات القبطية التي وعت دورها ونهضت مسؤوليتها جعلت السعي الى استقلال الوطن هدفا لا يطغوه هدف واملا تهون دونه كل التضحيات ومن بين الشخصيات القبطية البارزة في الحركة الوطنية خلال هذا القرن القمص سرجيوس ويوصا واصف وسينوت حنا وغيرهم ولكننا نجد لشخصية «مكرم عبيد» جذبية سياسية وسدرا جماهيريا يغيريان باتخاذها نموذجا تطبيقيا لدور الاقباط في الحركة الوطنية باعتباره احد الادوار المتصلة على امتداد فترة ما بين الثورتين ١٩١٩ - ١٩٥٢ بغير انقطاع سواء كان الدور نصالا وطنيا خالص في الثورة او منصبا تنفيذيا في الحكم او مشاطا سياسيا في الحزب .

وبعد ذلك تبقى لمكرم عبيد سمة ينفرد بها هي ان الرجل لم يعتبر نفسه في يوم من الايام ممثلا طائفي او مندوبا للاقباط في الحركة الوطنية والسياسة انصرية . بل على العكس راد الجميع - مسلمين واقباطا - مصريا قبل كل اعتبار حتى نظرت اليه الجماهير من نافذة السياسة ولم تنظر اليه بمنظار الدين فقد تجاوز بذكاته وطموحه حدود التمثيل الديني الضيق ليخرج الى الحياة العامة ، وليكون سياسيا وبرلمانيا ثم مانورا حزبيا وليتخذ مواقف سياسية وحزبية متعددة . ولكن ليس من بيننا موقف طائفي واحد ، ولا غرو فهو افران طبيعي للسنوات العظيمة التي دعم فيها سعد زغول خريج الازهر الشريف وتلميذ الامام المصلح ، محمد عبيد ، صرح الوحدة الوطنية الشامخة .

ولد ، ولیم مكرم عبید ، بمدينة قنا فی اکتوبر ۱۹۸۹ فی أسرة نزحت من اسیوط اذ یتیمی الی عائلة تتصل بالنسب الی المعلم جرجس الجوهری اختارت قنا موطنها جدیدا لها عندما اثر محمد علی الکبیر المعلم ابراهیم الجوهری علی أخیه .. وكان مكرم عبید الاب یملك أرضا زراعیة محدودة لا تزيد علی ثلاثین فدانا حتی دخل میدان الانتشاءات والأشغال العامة حیث قام هو وأخوه بعض أعمال المقاولات فی انشاء خط السكة الحدیدیة بین نجع حمادی والأقصر ، فمنحه الخدیوی النیشان المجیدی ودرجة الباکویة من الدرجة الثانية ، فاشترى أرضا من الدائرة السنیة حول قنا تصل مساحتها الی بضع مئات من الأفدنة . وبذلك فان مكرم عبید الابن یتیمی الی عائلة مصریة لاتعتبر تمثیلا صادقا للارستقراطية القبطیة الیی تجدها فی أسماء مثل غالی ودیوس وحنا او غیرهم من البیوت الیی عرفت الطراز العربی الفارسی فترات مبكرة من القرن التاسع عشر ، ولكن مكرم عبید یتنسب الی فئة اعیان الاقالیم لا فئة کبار الملاك الیی عرفتها السیاسة المصریة بعد ذلك سواء فی الاحزاب او خارجها .

وقد نشأ مكرم عبید یتیم الام واستكمل دراسته فی المدرسة التوفیقیة الثانویة بالقاهرة والمدرسة الامریکیة بأسیوط حتی اوفد والده لیدرس فی جامعة اكسفورد فی انجلترا استجابة لتوصیحة من اخنوخ فانوس المحامی الذی توسم فی الشاب الصغیر بواکیر النجابة وملامح الذكاء فی وقت كان ایفاد العائلات المصریة الثریة لابنائها الی الخارج تطلعا یدعوهم الی المیاماة والتنافس ، فقد سیقه فی ذلك من اعیان الصعيد محمد محمود بن محمود سلیمان قطب حزب الامة لیدرس فی نفس الجامعة العریقة ولیصحب بعد ذلك رئیساً لوزراء مصر .

ولانکاد نجد فی ملف دراسة ولیم مكرم عبید فی الکلیة الجدیدة بجامعة اكسفورد غیر انه قد درس بها فی الفترة من ۱۹۰۵ الی ۱۹۰۸ ، ونال منها درجة فی القانون ، ولكنه عرج فی طریق العودة علی جامعة ( لیون ) بفرنسا لاستكمال دراسته القانونیة وهناك تولدت میوله لدراسة المذاهب السیاسیة والاقتصادیة المعاصرة . وهنا تجدر الإشارة الی نقطة تستحق التأمل هی ان مكرم عبید الابن قد ظل طوال حیاته قبطیا ارثوذكسیا ، فبیمنا تحول والده فی مطلع هذا القرن الی البروتستانتیة یتبعه فی ذلك بعض افراد العائلة ، فان الابن الطموح ظل مرتبطا بكنیسته المصریة الصمیمیة ، اذ ان تطلعه المبكر الی دور سیاسی کبیر دعاه الی الارتباط الدائم بالكنیسة الوطنیة .

وحین عاد مكرم عبید الی الوطن فی فترة دقیقة من مسار الحركة الوطنیة تقلب فی عدد من الوظائف الحکومیة ، فانضم الی وزارة العدل لیعمل فی سكرتاریة الجریدة الرسمىة ( الوقائع المصریة ) ثم عمل سكرتیرا للمستشار البریطانی لوزارة العدل حتی ۱۹۱۸ ، وكتب فی تلك الفترة مذكرة مثیریة یقترح فیها قیام نوع من التحالف بین بریطانیا ومصر المستقلة حتی استقلال من منصبه فی ۱۹۱۹ ، مع بداية الفوران الشعبی ونشرت الصحف استقالته الیی كانت رسالة تنبض بالوطنیة ، حتی لقد قبل ان تلك الاستقالة المنشورة كانت البداية الیی لغفت نظر سعد زغلول للشباب الوطنی ولیم مكرم عبید الذی اختیر بعد ذلك للتدریس فی مدرسة الحقوق الملكية حتی فصل منها فی اغسطس ۱۹۲۱ . لانه شارك بحماس فی حفل تكویم زعم الامة سعد زغلول ثم خطب فی حفل عام فی شهر سبتمبر من العام نفسه معلنا تخلیه عن اسم ( ولیم ) باعتباره اسما ینفرد به الاقباط مكنتیا بان یكون معروفا منذ ذلك الیوم وحتى وفاته باسم ( مكرم عبید ) .

وقد بدأت صلة مكرم زداد مع ايام الثورة توتقا بزعمیها سعد زغلول الذی رای فی وطنیه وكفاته مبررا لان یتخذہ عوناً ویقربه الیه لیکون من ابرز مساعديه فقد كان تفوق مكرم عبید فی اللغة الانجلیزیة ككتابة وحديثا سببا فی ان یكون مبعوث زغلول ثم للنحاس الی العاصمة البریطانیة لیعارض سیاسة عدل اویناویء حکم محمد محمود او یصدی دكتاتوریه صدقی وعرفت المحافل البریطانیة محامیا قديرا عن القبیصة المصریة ومدنویا للوفد المصری فی الاوقات العصیبة . وفتحت له الصحافة البریطانیة صفحاتها وتوطدت علاقته بعدد کبیر من رجال الفكر والسیاسة والاعلام الانجلیز ، خصوصا مع قیادات حزب العمال البریطانی الذی اظهروا حماسا لمهمته وایمانا بقضیة بلاده ، وقد كانت الفترة الی قضاها مكرم فی المنفى ضمن مجموعة زغلول فی عدن او سیشل ذات اثر عمیق فی انخراطه الکامل فی الحركة الوطنیة وكانت بمثابة الوسام الذی حمله علی صدره فی رحلة مستقبله السیاسی بعد ذلك ، اذ انه فضلا عن توثق صلته بأبیه الروحی سعد زغلول فان صلته بمصطفى النحاس قد توطدت واضمح حتی انه حیث تعرض مكرم عبید لحمی الملازیا فی المنفى قام رفیقہ مصطفى النحاس بتمریضه والسهر علی علاجه كما ان فترة المنفى قد شهدت نمو قدرة مكرم الخطابیة ودعمت فصاحته اذ كان من بین رفاقه فی المنفى عاطف بركات الذی كان

ناظرا لدراسة القضاء الشرعى والذى تزود منه مكرم على امتداد عامين بقدر كبير من المعارف اللغوية والاسلامية .

ويبدو مفيدا ان نعرض هنا للوضع الاقتصادى الذى عاش سنوات الثورة لما له من تأثير فعال في المناخ السياسى والاجتماعى السائد في ذلك الوقت ، فقد كان أبرز انجاز اقتصادى في مصر بعد الحرب العالمية الأولى هو ( بنك مصر ) الذى وضع نواته ورعاها واحد من مؤسسى جريدة فكر الامة ( الجريدة ) وهو طلعت حرب الذى كتب فيها عدة مقالات وضح في احداها تصوره للاستقلال الاقتصادى كأساس للاستقلال السياسى ، وعلى الرغم من أن بنك مصر - تأسس برأس مال متواضع فان طلعت حرب قد استخدمته كأداة للتنمية الصناعية وبدأ في ١٩٢٣ في استثمار جزء من فائض أرباح البنك في انشاء صناعات وطنية تزايدت بعض السنين ، كما قام ( اتحاد الصناعات المصرية ) في ١٩٢٢ ليعكس اتجاهات جديدة في الاقتصاد الوطنى المصرى خصوصا في قطاع الحرف التقليدية ، ثم كان قيام الاتحاد الزراعى ليحد من سيطرة مجموعة صغيرة من التجار الاجانب على تسويق القطن المصرى والتلاعب بأسعاره . خلاصة القول ان من هى ان الثورة الوطنية الشعبية قد شملت كافة جوانب الحياة المصرية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ، بل وامتدت الى الادب والفن فظهر توفيق الحكيم في الادب وسيد درويش في الموسيقى ومحمود مختار في النحت وبدت الامة المصرية وكأنها الكل في واحد ، يسعى مسلموها واقياطها نحو ترسيخ الوحدة الوطنية وسدسيل الدعوة الى الاستقلال وحين شكل سعد زغلول وزارة الوحدة كان مرقص حنا صهر مكرم عبيد - وزيرا فيها ، بينما كان مكرم عضوا نشطا في البرلمان رافق سعد زغلول في رحلته الى لندن للتفاوض مع زعيم العمال رمزى ماكدونالد حتى سقطت وزارة زغلول برفضه للاندثار البريطانى وشروطه عند مصرع السيرلى ستاك في ١٩ نوفمبر ١٩٢٤ حيث كان مكرم عبيد من بين من اعتقلتهم السلطات البريطانية للتحقيق معهم في ظروف اغتيال سردار الجيش المصرى في السودان وهو حادث غامض استفاد منه الانجليز كثيرا على نحو يدعوننا الى التشكك في دورهم وراءه .. وقد ظل مكرم عبيد وثيق الصلة سياسيا وشخصيا بسعد زغلول حتى وفاة الاخير في ٢٣ اغسطس ١٩٢٧ وخروج الامة وراء نعشه تودع الشيخ الثائر والزعيم الذى اجتمعت عليه الامة المصرية .

وحين اختير مصطفى النحاس لرئاسة الوفد ، تولى مكرم عبيد - ابن سعد البار - السكرتارية العامة للحزب تكريما لدوره الوطنى مع سعد زغلول واعترافا بكنامته السياسية والحزبية وتحقيقا للفلسفة الزغلولية في تأكيد وحدة عصرى الامة المصرية ، ومنذ ذلك الوقت وعلى امتداد خمسة عشر عاما ( ٢٧ - ١٩٤٢ ) لعب مكرم عبيد دورا فعالا ومثيرا على مسرح السياسة المصرية فكان الساعد الايمن لمصطفى النحاس والقوة المحركة للحزب وكانت علاقة النحاس - عبيد نموذجا للصلة القوية والاخلاص العميق ، ففي وزارات الوفد في تلك الفترة كان مكرم عبيد هو وزير المالية والرجل الثانى في الحكومة وفي الاوقات التى كان الوفد فيها خارج الحكم - وما اكثرا - كان النشاط الحزبى لمكرم عبيد وأشرفه على لجان الوفد وصحافته هى شغله الشاغل بالإضافة الى نشاطه المعروف كمحام بارز له شهرة واسعة وكثيق للمحاميين لعدة مرات اذ ان قدرته الخطابية كانت خير عون له في جولات الوفد الانتخابية او في ساحات القضاء فقد كانت الخطابة ولا تزال سبيلا لكسب الشعبية حيث كان الفيصل امام الناخب المصرى هو الانتماء السياسى للمرشح والحزب الذى يمثله وتلك في حد ذاتها قيمة ديمقراطية رائعة من قيم الثورة الشعبية في ١٩١٩ . فإذا تابعنا الطريق الذى سلكه مكرم عبيد لوجدنا ان المناخ السياسى الذى احاط به كان عونا حقيقيا له اذ كان قيادات معظم الاحزاب السياسية كانت نتاجا لسنوات الثورة تحمل من مبادئها وتعتبر عن افكارها وحين عاد مكرم عبيد من مهمته السياسية والاعلامية ضد حكم محمد محمود في ١٩٢٩ وصفت الصحافة الوفدية بلقب ( المجاهد الكبير ) وهو لقب ظل لصيقا به حتى بعد انقسام الوفد وخروجه عليه ..

والشئ المثير حقا في شخصية مكرم عبيد هو تفهمه العميق لدور الاسلام والعروبة في الشرق وموقفه كقبطى من القضايا الاسلامية والقومية فلم يكن محكوما بآية مخاوف او محاذير بل كان منطلقا في ايجابية للاسهام في تلك المسائل بغير تحفظ او قيد طائفى ففي اثناء وجوده في لندن في ١٩٢٠ مبعوثا للوفد الى لندن ضد دكتاتورية اسماعيل صدقى يتعقد مؤتمر اسلامى كبير ويدعى مكرم عبيد المصرى ليكون ضيف الشرف حيث يتناقش الحاضرون حول معنى الدول الاسلامى وانفردت صحفية فرنسية بنشر اخباره في ٢٤ اغسطس ١٩٢٠ تجامله الصحف البريطانية ذلك المؤتمر وانفردت صحفية فرنسية بنشر اخباره في ٢٤ اغسطس ١٩٢٠ تحت عنوان يقظة الشرق اذ حصرت عدد الحاضرين بانهم يزيدون على ثمانمائة فرد معظمهم من المصريين

والهندو والشوام حيث وقف امام مسجد لندن الشيخ عبدالمجيد وهو هندي الجنسية ليقيم مكرم عبيد باعتباره مثالا للشعب المصري في مؤتمر الدول الاسلامية . وقد اوضح عبيد في خطبته ان المؤتمر ليس مجرد تجمع ديني او قومي ولكنه قبل كل ذلك تعبير عن المعاناة الطويلة لامه الشرق .. والشيء المثير حقا هو انه قد سعى الى لندن ساسة مصريين من مختلف الاحزاب والاتجاهات السياسية ولكن واحد منهم لم يكن حريصا مثل مكرم عبيد على ان يسع للمشاركة في مؤتمر اسلامي كبير مدفوعا بطموحه ومتجاوزا الحدود الطائفية ، ولعل ذلك يعطي الرجل سمة المصري المتفتح الذي ينتمي الى مصر وطننا وإلى الاسلام ثقافة في رحابه فكر وسعة افق تؤهلانه لان يكون نموذجا ممتازا للشخصية المصرية الخالصة .

اما بالنسبة لمفهوم العروبة عند مكرم عبيد فنن ادبنا موقفا مبكرا يعود الى ١٩٢٦ حين قام بزيارة سوريا ولبنان وفلسطين بصورة تعد إرهابا لشجرة العربية في مصر بمفهومها الحديث فلم تكن الرؤية واضحة لدى كل الزعامات التقليدية في وقت نحو البعد العربي لصير وتوقعات افكارهم عند تعبيرات مائة مثل ( الاخوان العرب ) او ( الاخوة الشرقيين ) ولكن مكرم عبيد السياسي القبطي المصري تجاوز كل ذلك بكثير فقد تلقى خطبا عديدة في بيروت ودمشق وشتورا والقدس ومكة وحيفا تضمنت كلها فكرا عربيا مستتبنا اوضح من خلاله ان مفهوم الفرعونية في مصر لا يتعارض مع عروبة مسلميها واقباطها على السواء .

ولقد تبلورت آراء مكرم العربية على نحو أكثر تحديدا ووضوحا في مقال تحت عنوان ( المصريون عرب ) في مجلة الهلال عدد ابريل ١٩٢٩ حتى انه استخدم في ذلك المقال تعبير ( الجامعة العربية ) قبل انشائها باكثر من خمسة اعوام ، وليس من شك في ان وضوح مفهوم العروبة لدى مكرم هو تأكيد لقدرته على استكشاف المستقبل ورويته له ، ولقد شارك مكرم بدور اساسي في كافة الاحداث السياسية والدولية التي التي كان لحزب الوفد دور فيها . فقد كان عضوا في جبهة المفاوضات التي وقعت معاهدة ١٩٣٦ بل لقد مارس دورا رئيسيا في تصوير المعاهدة للجماهير على انها تحقيق للاستقلال الكامل والتي عن ذلك محاضرة بجامعة القاهرة ( فؤاد الاول ) في نوفمبر ١٩٣٦ انتهى فيها الى اعتبار المعاهدة حلقة اخيرة في سلسلة طويلة من المفاوضات المصرية البريطانية حقق فيها المفاوضات المصرية احسن الشروط بفضل الوفد وزعيمه مصطفى النحاس كما كان مكرم عضوا في الوفد المصري بمؤتمر مونترال ١٩٣٧ لبحث تصفية الامتيازات الاجنبية وكان له دور فعال فيه كما رافق النحاس في زيارته لبرلين - في طريق العودة حيث التقي فيها بالزعيم النازي ( ادولف هتلر ) في محاولة مستمرة منهما لاستكشاف ذلك النجم الصاعد في سماء السياسة الدولية حينذاك .

بقيت نقطة هامة تعرض لها احمد قاسم جودة في تقديمه للمكرمات - وهي مجموعة خطب وبيانات مكرم عبيد - ان يرى نقلا عن برلمانى معروف هو حفنى محمود ان مكرم كان موصوفا من كثير من معارضيه السياسيين بأنه اشتراكي النزعة فقد حفلت مقدمات البيانات السنوية لمشروع الميزانية حينما كان وزيرا للعالية بالدعوة الى العدالة الاجتماعية وتقريب الفوارق بين الطبقات والاهتمام بشئون القرية والفلاح . اما مكرم البالغ الذي اوتي الفصاحة والبلاغة وحسن البيان فهو نموذج للسياسي الموهوب الذي يمثل نمطا ( ديماجوجيا ) له القدرة على تحريك الجماهير والتاثير فيها ومازالت اصداه خطبه الشهيرة باقية لدى الكثيرين من ابناء جيله كما ان كتاباته لاتزال شاهدا صدق على رقة عبارته ووضوح فكرته ولعل مساجلاته الشهيرة مع الكاتب الكبير عباس العقاد هي نموذج لذلك فقد كانت علاقتهم الفريدة تتقلب بين الصداقة والعداء بشكل لا يخلو من طرافة ، فهما ينتميان الى مدينة ( قنا ) ويمثلان نمونتين مختلفتين الى حد كبير ..

وليس من شك في ان وجود مكرم الى جانب النحاس كان مكملا له ، فالنحاس بطهارته وشفافيته وطيبته قلبه كان دائما يحتاج الى شخصية ديناميكية ذكية يثق فيها ويعتمد عليها وقد كان مكرم هو تلك الشخصية حتى ان الدكتور محمد حسين هيكل - كما يسجل في مذكراته - قد نصح الملك فاروق عشية ٤ فبراير ١٩٤٢ بان يدعو مكرم عبيد مع زعماء الاحزاب و رؤساء الوزراء السابقين الذين تدعمهم للتشاور في الانذار البريطاني وذلك لما يمثله مكرم من ثقل في الوفد وتأثير على النحاس ، ولقد ظل ذلك هو دور مكرم على امتداد خمسة عشر عاما حتى كان صيف ١٩٤٢ وفي جو الحرب العالمية وقوات الحور تتقدم في الصحراء الغربية وامر جلال يلوح في قيادة الوفد ادنى بالمجاهد الكبير الى الاختلاف مع الرئيس الكبير والى افتراقهما

## خلاف سياسى .. ولكن وحدة وطنية

ظل مكرم عبيد سكرتيرا عاما لحزب الوفد قرابة خمسة عشر عاما ، تزايد نفوذه خلالها بشكل ملحوظ حتى بلغ ذروته في السنوات الخمس الأخيرة منها ( ٢٧ - ١٩٤٢ ) إذ أن خروج أحمد ماهر والنقراشى قد ترك ساحة الوفد خالية يمارس فيها مكرم دور القوة الدافعة للحزب والحركة لكثير من قراراته . فهو السكرتير العام وهو الساعد الأمين للنحاس ومستشاره الأول وهو صاحب الكلمة حتى قبل إقراره من قبل الأغلبية إلى قوة الاحتلال لتساعده في الوصول إلى الحكم .

ومهما تختلفت الأسباب حول تقييم حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، إلا أن الأمر الذي لاشك فيه أنه كان نقطة تحول حقيقية في تاريخ الوفد وزعيمه إذ أن وصول الوفد إلى الحكم بتلك الصورة قد أدى إلى نوع من اهتزاز المثل ، خصوصا وأن الحادث كان في وقته يبدو مبهما بحيث لا تبدو مواقف الأطراف الأساسية على مسرح السياسة المصرية واضحة ومحددة ، ففي جو الحرب ومناخها المضطرب الحافل بالشائعات والأقوال فرضت الدبابات البريطانية حزب الأغلبية على القصر حيث يقبع أحمد حسنين - محركا من وراء الكواليس - ملكا صغيرا قليل الإدراك ونصف متعلم ، لذلك فقد كان الغريب في الحادث أن يحتاج حزب الأغلبية إلى قوة الاحتلال لتساعده في الوصول إلى الحكم .

في ذلك الجو العام حيث الانجليز مشغولون بسير المعارك في أوروبا وأفريقيا ممثلا في أحمد حسنين لإيزال يعاني من لطة ٤ فبراير ويفكر في أسلوب ردها صفعه للنحاس وضربة للوفد . في ذلك الجو بدأت عوامل التصدد والشقاق في قيادة الحزب بين النحاس ومكرم عبيد ، وعلى الرغم من أن الوفد قد عرف انشقاقات عديدة كان أبرزها خروج عدد من دعاته في سنوات ١٩٢١ ، ١٩٢٠ ، ١٩٣٠ ، أى أنها بدأت حتى في حياة سعد زغلول ، إلا أن خروج مكرم عبيد كان يبدو وكأنه مسألة تمس مظهر الحزب وجوهه معا وكانها ركن مكين في فلسفة حزب الوحدة الوطنية برغم أن الخلاف - على ما سوف نرى - لم يكن مشوبا بظلال دينية بل كانت أسبابها هي مجموعة متشابكة من العوامل المباشرة وغير المباشرة ذات اتصال بظروف الحكم وطبيعة السلطة ، إذ أن نظرية السبب الواحد التي لا تستقيم منها لتفسير الظاهرة السياسية لا تقدم لنا أيضا سببا واحدا في تفسير خروج مكرم على الوفد .

هل هو دور حرم النحاس وتطلعاتها في عالم الثراء وشراء ( الفراء ) ؟ هل هي المحسوبية للأقارب والاصهار وتسهيلات التصدير والاستيراد ؟ هل هي غيرة أقران المجاهد الكبير منه ؟ هل هي تأثير بروز شخصية فؤاد سراج الدين بشبابه وثرائه بديلا لمكرم أمام النحاس ؟ ..

هل هي فرط طموح من مكرم الذي يحلم برئاسة وزارة ولو غير وفدية بدلا من أن يظل إلى الأبد الرجل الثاني في حكومة وفدية ؟ هل هي خطيئة الوسطاء بين الرجلين ؟ لم ترى أنها مؤامرة القصر نسج أحمد حسنين خيوطها وطرب الملك الصغير لها ؟ الواقع أن كل هذه التفسيرات وغيرها أيضا تفسيرات صحيحة للخلاف الذي انتهى بخروج عبيد من الوفد وسكرتاريته العامة ، بل وكان من أكثر فصولها درامية فصل مكرم ومؤيديه من عضوية مجلس الشيوخ أو النواب وهو إجراء عنيف جاء ردا على إصدار مكرم عبيد ( للكتاب الأسود ) كوثيقة سجل فيها خلفيات الصراع وأسباب الخلاف مع النحاس ووضع أمام الرأي العام تجميعا لأذع النقد وعنيف الأسلوب ضد الوفد في وقت كان النشر فيه أمرا صعبا بسبب ظروف الحرب والرقابة الصارمة على وسائل الإعلام حيث كان خصمه هو رئيس الوزراء الحاكم العسكري العام ، في وقت كانت قوات المحور فيه قاب قوسين أو أدنى من الإسكندرية ، ولعل ( الكتاب الأسود ) ورد الحكومة الوفدية عليه في البرلمان والذي جمعت في ( الكتاب الأبيض ) يمثلان معا أعنف حوار سياسى داخل عرفته الديمقراطية المصرية مارس فيها انطرافه حرية الكلمة على الرغم من اختفاء الضمانات الديمقراطية إلى نحو أدى إلى طرد مكرم عبيد ومؤيديه من البرلمان .

والذي يعيننا في هذه الدراسة الموجزة بالدرجة الأولى أن نقوم بعملية استقصاء سريعة لاستكشاف أية ظلال دينية وراء ذلك الانقسام الحزبي والتطورات السياسية التي تبعتها ولقد دفعنى إلى ذلك استنتاج خاطئ وصل إليه باحث غربي في كتاب صدر له في نيويورك عام ١٩٦٢ بعنوان ( أقلية وحيدة ) ومؤدان المؤلف ( إدوارد واكن ) يرى أن خروج مكرم من الوفد كان نهاية لدور الإقطاعية ، ولعل الباحث قد توصل إلى تفسيره الخاطئ نتيجة رؤية سطحية للموضوع كله ، حيث أن خمسين في المائة من الأعضاء الذين خرجوا مع مكرم على الوفد وفصلوا من البرلمان مع كانوا أقباطا ، ولكن لذلك تفسير آخر هو أن بعضهم

من اقارب مكرم واصهاره وهم لابد وأن يكونوا اقباطا والبعض الاخر من نواب عدد من دوائر الصعيد الذين كانت دوافعهم هي العصبية الجغرافية وليست النعرة الدينية ، فالواقع الذى لاخلاف حوله هو ان كثيرا من المسلمين قد اندفعوا وراء مكرم مؤيدين له حتى النهاية كما ان كثيرا من الاقباط لم يخرجوا من الوفد مع مكرم وبقوا يؤيدون النجاش حتى اليوم فالقضية اذن هي خلاف سياسى أو شخصى يبت ولكنها ليست بأى حال من الاحوال قضية اختلاف في العقيدة ، بل ان النجاش ذاته كان لديه ولاشك تصورا لمثل ذلك الاحتمال ولعل ذلك هو الذى دفعه الى اختيار قبطى هو كامل صدقى ليكون خلفا لمكرم في وزارة المالية كما ان مثل هذا التصور كان يقع في خلفية النجاش وهو يقرب اليه ابراهيم فرج ويطيحه من رعايته وحظوته ، فان شخصية الوفد كحزب سياسى قد ارتبطت بمفهوم الوحدة الوطنية ولو قمنا بمحاولة بيانية بسيطة لتتبع منحني تمثيل الاقباط في البرلمانات المصرية في فترة ما بين الثورتين ١٩١٩ ، ١٩٥٢ لوجدنا ان نسبة النواب الاقباط تتجه في علاقة طردية مع نسبة النواب الوفدیین في تلك البرلمانات ، ففي الانتخابات التى قاطعها الوفد وصلى نسبة الاقباط الى حدها الأدنى برغم ان الكتلة الوفدية - حزب مكرم عبيد الجديد - كانت طرفا في تلك الانتخابات الاخيرة ولكن الوفد بهكم مشاته وظروف قيامه كان دائما هو وحده المؤشر الانتخابى .

ولم تكن هذه الحقيقة غائبة عن ذهن مكرم عبيد ولكنه - وهو السياسى الذى تجاوز ميكرا حدود طائفته - تصور انه يستطيع ان يحدث انقساماً خطيرا في الوفد يغرى القصر بان يرد به الصفعه للنجاش والانجليز معا باختياره بديلا لرئاسة الوزارة خصوصا وان الملك حين استقبله في ضيافته كان وديا معه كما ان احمد حسين قد شجعه على اصدار ( الكتاب الاسود ) وكان ذلك وعدا ضمنيا على الاقل لمكرم يدفعه الى ان يواصل الطريق في وقت لم يكن الوفد فيه تماما هو حزب الثورة وسعد زغلول ، فقد كانت معاهدة ١٩٣٦ وحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ مؤشرات واضحة تدل على ان الحزب قد دخل مرحلة جديدة من المعاشاة السياسية بديلا للنهج الثورى الذى بدأ به ، ولكن حلم مكرم لم يتحقق لانه اخفق في ان يجد التأييد الكاف تماما كما اخفق من قبله احمد ماهر والنقراشى في ١٩٣٧ . اذ مضى الوفد في الجاليتين في طريقه برغم كل التأثيرات التى أحدثتها كل من الانقسامين في الحزب ومستقبله .. ولعل القصر كان يأمل في كل مرة ان يجد بديلا شرعيا واسميا للوفد وان ينال منه عن طريق الضرب من الداخل ، ولم يكن القصر وحده هو الذى يدايه ذلك الاعمال فقد كانت احزاب الاقلية تسعى لنفس الهدف بل ان بعض العناصر ذات الوزن في الحياة العامة والتي عرفت بعدائها للوفد ومنها الشيخ المراعى في مشيخته الثانية للآزهر كانت تتطلع الى الخلاص من النجاش ملحمة الدين في السياسة حتى لقد خرج المتظاهرون يوما قبيل انتخابات برلمانية - هاتفين ( صوت للنجاش صوت ضد الاسلام ) اما بالنسبة للانجليز فقد كان معهم ضمان اكبر درجة من الاستقرار السياسى في وقت الحرب وهو امر لا يتحقق الا بوضع الامور في نصايها وتولى حزب الاغلبية للحكم خصوصا اذا كان الحزب هو نفسه الذى وقع معهم معاهدة ١٩٣٦ فذلك يكون خير ضمان لتنفيذها وسريان روحها في تلك الفترة الحرجة . وذلك هو نفسه منطق ٤ فبراير ١٩٤٢ وتفسيره كما انه يوضح لنا لماذا لم يتحسم الانجليز لمكرم عبيد بل على العكس راوا فيما يفعل امرا يستوجب الانذار واللوم خصوصا وانه منذ خلافه مع النجاش وخروجه على الوفد قد اشتط في هجومه على الانجليز والتفديد بسياساتهم على نحو ادى الى اعتقاله لمدة خمسة شهور في ١٩٤٤ إعمالا لقانون الطوارئ في وقت الحرب وبأمر من النجاش الحاكم العسكري العام .

ويذكر اللورد كيلين - السفير البريطانى في القاهرة حينذاك وبطل مسرحية ٤ فبراير - يذكر في مذكراته بتاريخ ٢٧ يوليو ١٩٤٢ .

«اننى قلق تماما للموقف الذى يضع مكرم نفسه فيه ، فهو يستطيع ان يهاجم النجاش كما يشاء لاسباب شخصية وهو امر لا يخصنى ، ولكنه يسلك الان طريقا خطيرا في البرلمان اذ يتهم رئيس الوزراء ( النجاش ) بأنه يبيع البلد لنا . اننى اظن ان مكرم يجب ان يدرك انه اذا اخذ هذا الاتجاه فلن يعضى وقت طويل قبل ان تكون مرغمين على اعتباره عدوا او على الاقل طابورا خامسا . وفى مقابلة أخرى بين اللورد كيلين والدكتور نجيب محفوظ ( استاذ امراض النساء الشهير وترطبه مصاهرة بعائلة عبيد ) يتضح ايضا قلق السفير البريطانى من مسلك مكرم عبيد كما تبدو وجه نظر الاقباط من خلال تعليق الدكتور محفوظ في المحادثة ، يذكر كيلين في مذكراته بنفس التاريخ السابق

« لقد قلت محفوظ انه من خلال كراهية مكرم الحامدة للنحاس وهجومه عليه في البرلمان فانه يخلو نمو منطقة الخطر حين يطرق الى المعاهدة والتزام النحاس بها ، اننى امل ان يحمل محفوظ انذارى الجاد الى مكرم اذ اننى اكره جدا ان تتخذ اجراء ضد رجل اعتقد انه في اعاقه لا يعادى بريطانيا .. »  
.. لعله يبدو واضحا انن - حتى من مذكرات كلين - ان موقف مكرم لم يكن يتبع بتأييد عام من الاقباط وهو ما يؤكد وجهة نظرنا من ان الخلاف لم يحمل في طياته سبب تتصل بالعقيدة او اختلاف الدين بل كان صراعا سياسيا وشخصيا حكمته ظروف عديدة ومتداخلة ، وهو ما يؤكد ايضا ان كثيرا من التفسيرات الاجنبية لموقف عبيد او نتائجها هي تفسيرات بغير سند علمى او تاريخى بل ولا تخلو من دافع مشبوه او مغرض ...

بذلك تكون قد خلصنا من هذه الدراسة المختصرة الى حقيقة هامة محتواها ان الشعب المصرى ، يملك دائما مقومات الحضارة مما يجعل وحدته الوطنية وتماسكه الاجتماعى نموذجا لا نظير له .  
فاذا كانت هذه هي بعض الحقائق المستمدة من تاريخ وحدتنا الوطنية والاختبارات العديدة التى اجتازتها لتقدم للعالم تجربة رائدة ونموذجا فريدا من المحبة والسلام على ضفاف النيل ، فانه يبقى امامنا ان نضيف بعض الحقائق المتصلة بواقعنا الراهن ونميز من بينها ثلاثا :-

١ - لقد قدم الاسلام ضمانات قوية لحقوق الانسان اخص منها الاقلية غير المسلمة بنصيب وافر ، بل لقد ميز اهل الكتاب بوضع خاص فيه تامين لحرية العقيدة والمساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالمسلمين ، واذا كنا نسلم بان الاسلام دين ودنيا الا ان استخدام هذه الحقيقة في خدمة التعصب الدينى او تكريس الطائفية هو تنكّر واضح لروح الاسلام وجنافية على شريعته فالاسلام هو الذى يدعو الى التسامح ويحرم التعصب ويبغض التفرقة بين البشر .

٢ - ان المسيرة التاريخية الواحدة للشعب المصرى - مسلمين واقبالا - ولختلاط دمائهم في معارك التحرير الوطنى هي تتويج للوحدة الوطنية الراسخة ونتاج للمزاج الذى لا يعرف بطبيعته التعصب ويميل بفطرته الى التسامح ويدرك ببساطته ان الدين لله وان الوطن للجميع .

٣ - ان الديمقراطية هي الضمان القوي ضد الطائفية وهي صمام الامن ضد نزاعات التعصب ، كما ان اكتمال الصحة النفسية للمجتمع واختفاء التناقضات فيه هما الجو الملائم لاقرار روح المصالحة الاجتماعية بين ابناء الوطن الواحد كذلك فان توافر مناخ ليبرالى تتمتع فيه الاراء المختلفة بدرجة عالية من الاهتمام وحفاوة الاستقبال تمثل دعامة اساسية للوحدة الوطنية ، فالمشاركة السياسية الواسعة والاحساس العميق بالانتماء للتراب الوطنى ، كلاهما بديل لسقطات التعصب ونوبات الطائفية .. وليذكر الجميع دائما ان مصر عرفت في تاريخها العريق الديانات المختلفة ، وكانت ملاذا لاصحاب الاتجاهات المتعددة وجرى فيها الحب والتسامح مجرى نهلها المجيد عبر واديه القليل .

صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

## مصر للمصريين

مائة عام على الثورة العربية

تأليف :

- د . نبيل عبد الحميد
- د . رؤوف عباس
- د . عبد المنعم الجميلى
- د . على شلبى
- د . احمد عبدالرحيم مصطفى
- اسماعيل زين الدين
- د . على بركات
- د . لطيفه سالم
- د . سمير طه

مطبوعات

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

تطلب من :

قسم الاشتراكات بجريدة الاهرام

شارع الجلاء - القاهرة

ومكتبة الاهرام بشارع محمد فريد



صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

## السلام بين مصر وإسرائيل

- الكتاب الرابع من سلسلة
- اتجاهات الصحافة الإسرائيلية
- مختارات من المقالات
- ودراسات تحليلية حول :

- المساعدة المصرية الإسرائيلية وعملية  
التطبيع ...  
- التقييم الإسرائيلي للسلام مع مصر ...  
- اتجاهات العلاقات الاقتصادية بين مصر  
وإسرائيل ..  
- قضايا المفاوضات حول الحكم الذاتي ...  
- أثر التسوية على الهجرة والنزوح في  
إسرائيل ..  
الذمن ١٠٠ قرش  
٢٧٦ من القطع الكبير

رقم الايداع ٨٢/٤٦٥٢  
التقديم الدولي ٤ - ٠٠١ - ٣٤٢ - ٩٧٧

« مطبع بمطابع الاهرام بالجلاء »

## من مطبوعات مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

■ السلسلة الشهرية :

- ١ - تجسيد الوهم - ( دراسة سيكولوجية للشخصية الإسرائيلية )  
(١٩٧١) د. قسرى حنفى . . . . .
- ٢ - نمو الاقتصاد الإسرائيلي - عثمان محمد عثمان . . . . . (١٩٧٢)
- ٣ - نهاية التاريخ ( مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني ) - د. عبد الوهيب المسيرى . . . . . (١٩٧٢)
- ٤ - الشخصية العربية ( بين المفهوم العربى والمفهوم الاسرائيلى ) - السيد يسين . . . . . (١٩٧٢)
- ٥ - استراتيجية اسرائيل بعد حرب أكتوبر - اللواء مصطفى الجمل . . . . . (١٩٧٦)
- ٦ - الاتجاهات الجديدة في مجلس الشعب - اشرف : السيد يسين . . . . . (١٩٧٦)
- ٧ - الانخراط الأمريكية وأزمة الشرق الأوسط - د. سعد الدين ابراهيم . . . . . (١٩٧٦)
- ٨ - الصهيونية والمنصرة - أحمد يوسف القرعى . . . . . (١٩٧٧)
- ٩ - فرار الحرب في السياسة الإسرائيلية - د. السيد علوه . . . . . (١٩٧٧)
- ١٠ - القضايا العربى الأوقى - نبيه الإصفاهى . . . . . (١٩٧٧)
- ١١ - مؤتمر جنيف واحتفالات السلام - د. محمد ربيع . . . . . (١٩٧٧)
- ١٢ - الانزباب المصرية قبل ثورة ١٩٥٢ - د. يونان لبيب رزق . . . . . (١٩٧٧)
- ١٣ - الجبر المتوسط في الاستراتيجية الدولية - د. اسماعيل صبرى بمقد . . . . . (١٩٧٧)
- ١٤ - الثورة الإدارية - د. نزيه نصيف الأيوبي . . . . . (١٩٧٧)
- ١٥ - الثورة والتغير الاجتماعى ، اشرف : السيد يسين . . . . . (١٩٧٧)
- ١٦ - الحوار العربى الأوروبي - عبد الحميد سميد . . . . . (١٩٧٧)
- ١٧ - صراع القوى الكبرى في افريقيا - مجدى حماد . . . . . (١٩٧٧)
- ١٨ - الاستراتيجية الإسرائيلية وال مقاومة في الارض المحتلة - ساسية الخزالي حرب . . . . . (١٩٧٧)
- ١٩ - القوائم البروتولية العربية - طه عبد الحليم طه . . . . . (١٩٧٧)
- ٢٠ - مطبوعات الدولة الفلسطينية - د. على الدين هلال . . . . . (١٩٧٨)
- ٢١ - استيعاب المهاجرين في اسرائيل - محمد السيد سعيد ، أميرة سلام . . . . . (١٩٧٨)
- ٢٢ - ليكود والتسوية - أمل القسالى . . . . . (١٩٧٨)
- ٢٣ - التجربة الجزائرية في التنمية والتحديث - خري عزيز . . . . . (١٩٧٨)
- ٢٤ - سياسة التعليم في مصر - د. نزيه نصيف الأيوبي . . . . . (١٩٧٨)
- ٢٥ - قضايا التنمية في الكويت - عبد العاطى محمد أحمد . . . . . (١٩٧٨)
- ٢٦ - ثورة ٢٢ يوليو وتنشيط الاستثمار في افريقيا - أحمد يوسف القرعى . . . . . (١٩٧٨)
- ٢٧ - اليهود العرب في اسرائيل - وحيد محمد عبد المجيد . . . . . (١٩٧٨)
- ٢٨ - قضية الحدود في الخليج العربى - د. عبد الله الأشعل . . . . . (١٩٧٨)
- ٢٩ - العرب وتحديات الحوار مع افريقيا - على أبو سن . . . . . (١٩٧٨)
- ٣٠ - استراتيجيات التنمية في العالم الثالث - د. نزيه نصيف الأيوبي . . . . . (١٩٧٨)
- ٣١ - الملكية الزراعية في مصر بين نورين - د. على بركات . . . . . (١٩٧٨)
- ٣٢ - الدفاع الفنى - لواء خضر الدهراوى . . . . . (١٩٧٩)
- ٣٣ - النظام السياسى في اليابان رؤية عربية - عبد الخبير محمود عطا . . . . . (١٩٧٩)
- ٣٤ - الثقافة السياسية المغفرة في القرية المصرية - د. كمال المنوق . . . . . (١٩٧٩)
- ٣٥ - الدبلوماسية السعودية في الخليج والجزيرة العربية - عبد العاطى محمد . . . . . (١٩٧٩)
- ٣٦ - تونس - مسألة العروبة - جهاد عودة . . . . . (١٩٧٩)
- ٣٧ - تجارة السلاح والعالم الثالث - د. سامى منصور . . . . . (١٩٧٩)
- ٣٨ - السودان تحت الحكم الثنائى - التيجالى علم . . . . . (١٩٧٩)
- ٣٩ - اسرائيل في التصور الامريكى - محمد السعيد ابراهيم . . . . . (١٩٧٩)
- ٤٠ - العلاقات الفلسطينية العربية - وحيد عبد المجيد . . . . . (١٩٧٩)
- ٤١ - مشكلات الاقتصاد الاسرائيلى - ابراهيم منولى نوار . . . . . (١٩٧٩)
- ٤٢ - السياسة والثقافة في الصين - محمد نصمان جلال . . . . . (١٩٧٩)
- ٤٣ - الصراع بين شطرى الين - حسن أبو طالب . . . . . (١٩٨٠)
- ٤٤ - الدولة الفلسطينية - اشرف : السيد يسين . . . . . (١٩٨٠)
- ٤٥ - عزيز الحمرى والحركة الوطنية المصرية - د. محمد برج . . . . . (١٩٨٠)
- ٤٦ - الحكم الذاتى - عبد الحليم محمد عبد الحليم . . . . . (١٩٨٠)
- ٤٧ - التجربة المغربية في التنمية والتحديث - خري عزيز . . . . . (١٩٨٠)
- ٤٨ - عدم الاختيار - د. سامى منصور . . . . . (١٩٨١)
- ٤٩ - انتخابات الرئاسة الامريكية - وحيد عبد المجيد . . . . . (١٩٨١)
- ٥٠ - دراسات سياسية واستراتيجية - كمال محمد على وألفت آغا . . . . . (١٩٨١)
- ٥١ - المفكرة بين بطرس غالى وموشى ديان . . . . . (١٩٨١)
- ٥٢ - اسرائيل وقضايا زرع السلاح . . . . . (١٩٨٢)
- ٥٣ - الصحافة العسكرية - د. محمد عبد الصمد . . . . . (١٩٨٢)

Bibliotheca Alexandrina



0248753